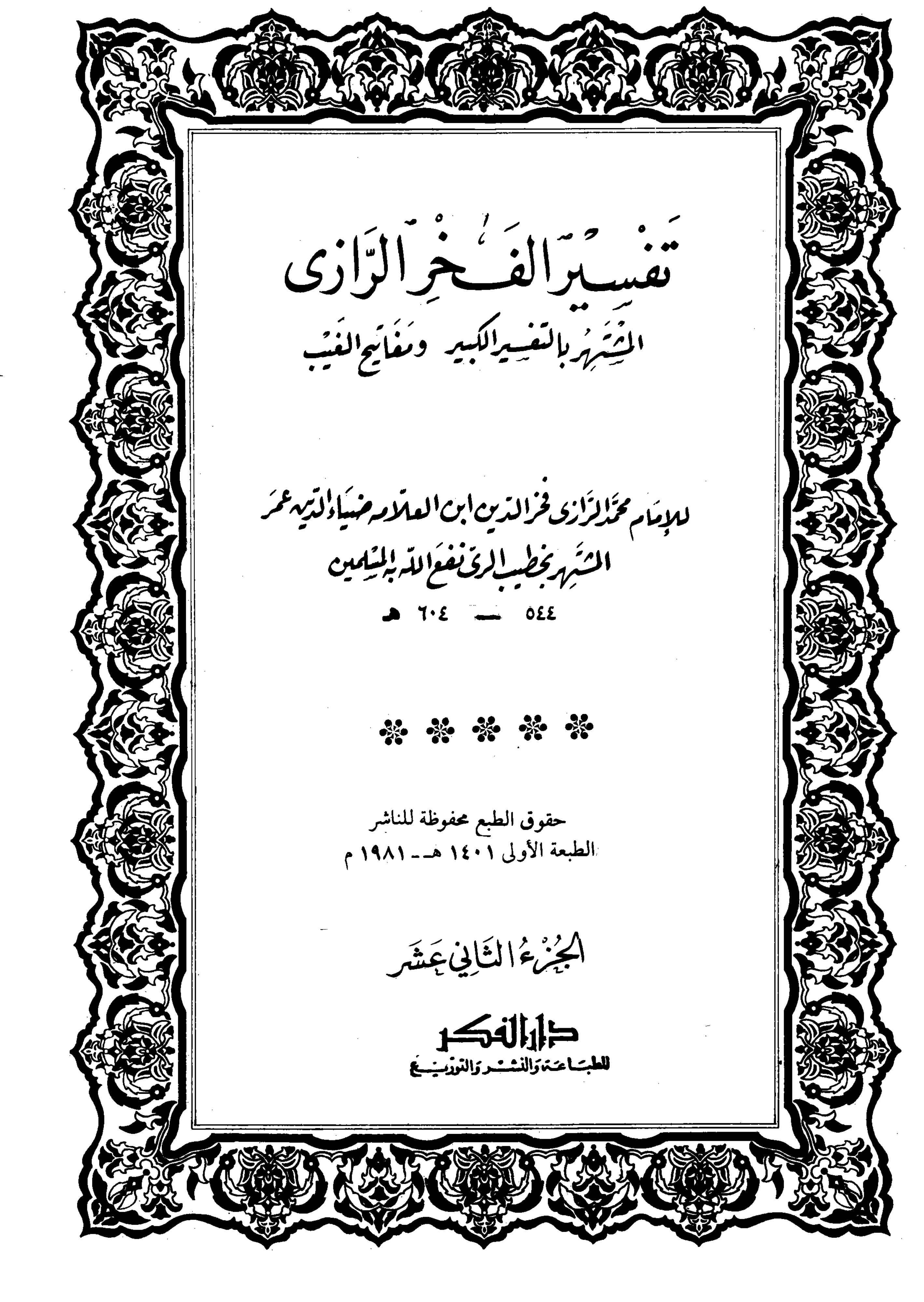


تفسير الفخر الرازي

المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب

للإمام محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر
المشتهر بخطيب الري نفع الله به المسلمين
٥٤٤ ـ ٦٠٤ هـ

* * * * *

الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م

الجزء الثاني عشر

دار الفكر
للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع : لبنان - بيروت - حارة حريك شارع عبد النور
هاتف ٢٧٣٦٥٠ - ٢٧٣٨٧ ص . ب ٧٠٦١ برقيا فيكسي

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ

قوله تعالى ﴿ انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء ﴾

اعلم أن هذا تنبيه من الله تعالى لليهود المنكرين لوجوب الرجم ، وترغيب لهم في أن يكونوا كمتقدميهم من مسلمي أحبارهم والأنبياء المبعوثين اليهم ، وفي مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ، فوجب حصول الفرق بين الهدى والنور ، فالهدى محمول على بيان الأحكام والشرائع والتكاليف ، والنور بيان للتوحيد والنبوة والمعاد . قال الزجاج « فيها هدى» أي بيان الحكم الذي جاؤا يستفتون فيه النبي ﷺ « ونور » بيان أن أمر النبي ﷺ حق .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج القائلون بان شرع من قبلنا لازم علينا الا اذا قام الدليل على صيرورته منسوخا بهذه الآية ؛ وتقريره أنه تعالى قال : ان في التوراة هدى ونورا . والمراد كونه هدى ونورا في أصول الشرع وفروعه ، ولو كان منسوخا غير معتبر الحكم بالكلية لما كان فيه هدى ونور ، ولا يمكن ان يحمل الهدى والنور على ما يتعلق بأصول الدين فقط ، لأنه ذكر الهدى والنور ، ولو كان المراد منهما معا هو ما يتعلق بأصول الدين لزم التكرار ، وأيضا ان هذه الآية انما نزلت في مسألة الرجم ، فلا بد وأن تكون الأحكام الشرعية داخلة في الآية ، لأنا وان اختلفنا في أن غير سبب نزول الآية هل يدخل فيها أم لا ، لكنا توافقنا على أن سبب نزول الآية يجب أن يكون داخلا فيها .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا) يريد النبيين الذين كانوا بعد موسى ، وذلك أن الله تعالى بعث في بني إسرائيل ألوفا من الأنبياء ليس معهم كتاب ، إنما بعثهم باقامة التوراة حتى يحدوا حدودها ويقوموا بفرائضها ويحلوا حلالها ويحرموا حرامها .

فان قيل : كل نبي لا بد وأن يكون مسلماً ، فما الفائدة في قوله (النبيون الذين أسلموا) .

قلنا فيه وجوه : الأول : المراد بقوله (أسلموا) أي انقادوا لحكم التوراة ، فان من الأنبياء من لم تكن شريعته شريعة التوراة ، والذين كانوا منقادين لحكم التوراة هم الذين كانوا من مبعث موسى إلى مبعث عيسى عليهما السلام . الثاني : قال الحسن والزهري وعكرمة وقتادة والسدي : يحتمل أن يكون المراد بالنبيين الذين أسلموا هو محمد عليه الصلاة والسلام ، وذلك لأنه ﷺ حكم على اليهوديين بالرجم ، وكان هذا حكم التوراة ، وإنما ذكر بلفظ الجمع تعظيما له ، كقوله تعالى (إن إبراهيم كان أمة) وقوله (أم يحسدون الناس) وذلك لأنه كان قد اجتمع فيه من خصال الخير ما كان حاصلا لأكثر الأنبياء . الثالث : قال ابن الانباري : هذا رد على اليهود والنصارى لأن بعضهم كانوا يقولون : الأنبياء كلهم يهود أو نصارى ، فقال تعالى (يحكم بها النبيون الذين أسلموا) يعني الأنبياء ما كانوا موصوفين باليهودية والنصرانية ، بل كانوا مسلمين لله منقادين لتكاليفه . الرابع : المراد بقوله (النبيون الذين أسلموا) يعني الذين كان مقصودهم من الحكم بالتوراة الايمان والاسلام وإظهار أحكام الله تعالى والانقياد لتكاليفه ، والغرض منه التنبيه على قبح طريقة هؤلاء اليهود المتأخرين ، فان غرضهم من ادعاء الحكم بالتوراة أخذ الرشوة واستتباع العوام .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله (للذين هادوا) فيه وجهان : الأول : المعنى ان النبيين إنما يحكمون بالتوراة للذين هادوا ، أي لأجلهم وفيما بينهم ، والثاني : يجوز أن يكون المعني على التقديم والتأخير على معنى إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور للذين هادوا يحكم بها النبيون الذين أسلموا .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ أما الربانيون فقد تقدم تفسيره ، وأما الاحبار فقال ابن عباس : هم الفقهاء ، واختلف أهل اللغة في واحدة ، قال الفراء : انما هو « حبر » بكسر الحاء ، يقال ذلك للعالم وانما سمي بهذا الأسم لمكان الحبر الذي يكتب به ، وذلك أنه يكون صاحب كتب ، وكان أبو عبيلة يقول : حبر بفتح الحاء . قال الليث : هو حبر وحبر بكسر الحاء

فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾

وفتحها . وقال الاصمعي : لا أدري أهو الحبر أو الحبر ، وأما اشتقاقه فقال قوم : أصله من التحبير وهو التحسين ، وفي الحديث « يخرج رجل من النار ذهب حبره وسبره » أي جماله وبهاؤه ، والمحبر للشيء المزين ، ولما كان العلم أكمل أقسام الفضيلة والجمال والمنقبة لا جرم سمي العالم به . وقال آخرون : اشتقاقه من الحبر الذي يكتب به ، وهو قول الفراء والكسائي وأبي عبيدة ، والله اعلم .

﴿ المسألة السادسة ﴾ دلت الآية على أنه يحكم بالتوراة النبيون والربانيون والأحبار ، وهذا يقتضي كون الربانيين أعلى حالا من الأحبار ، فثبت أن يكون الربانيون كالمجتهدين ، والأحبار كآحاد العلماء .

ثم قال ﴿ بما استحفظوا من كتاب الله ﴾ وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ حفظ كتاب الله على وجهين : الأول : أن يحفظ فلا ينسى . الثاني : أن يحفظ فلا يضيع ، وقد أخذ الله على العلماء حفظ كتابه من هذين الوجهين : أحدهما : أن يحفظوه في صدورهم ويدرسوه بألسنتهم ، والثاني : أن لا يضيعوا أحكامه ولا يهملوا شرائعه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الباء في قوله (بما استحفظوا من كتاب الله) فيه وجهان : الأول : أن يكون صلة الأحبار على معنى العلماء بما استحفظوا . والثاني : أن يكون المعنى يحكمون بما استحفظوا ، وهو قول الزجاج .

ثم قال تعالى ﴿ وكانوا عليه شهداء ﴾ أي هؤلاء النبيون والربانيون والأحبار كانوا شهداء على أن كل ما في التوراة حق وصدق ومن عند الله ، فلا جرم كانوا يمضون أحكام التوراة ويحفظونها عن التحريف والتغيير .

ثم قال تعالى ﴿ فلا تخشوا الناس واخشوني ﴾

واعلم أنه تعالى لما قرر أن النبيين والربانيين والأحبار كانوا قائمين بامضاء أحكام التوراة

من غير مبالاة ، خاطب اليهود الذين كانوا في عصر رسول الله ﷺ ، ومنعهم من التحريف والتغيير .

واعلم أن إقدام القوم على التحريف لا بد وأن يكون لخوف ورهبة ، أو لطمع ورغبة ، ولما كان الخوف أقوى تأثيرا من الطمع قدم تعالى ذكره فقال (فلا تخشوا الناس واخشون) والمعنى إياكم وأن تحرفوا كتابي للخوف من الناس والملوك والأشراف ، فتسقطوا عنهم الحدود الواجبة عليهم وتستخرجوا الحيل في سقوط تكاليف الله تعالى عنهم ، فلا تكونوا خائفين من الناس ، بل كونوا خائفين مني ومن عقابي .

ولما ذكر أمر الرهبة اتبعه بأمر الرغبة ، فقال ﴿ ولا تشتروا بأياتي ثمنا قليلا ﴾ أي كما نهيتكم عن تغيير أحكامي لأجل الخوف والرهبة ، فكذلك أنهاكم عن التغيير والتبديل لأجل الطمع في المال والجاه وأخذ الرشوة . فان كل متاع الدنيا قليل ، والرشوة التي تأخذونها منهم في غاية القلة ، والرشوة لكونها سحتاً تكون قليلة البركة والبقاء والمنفعة ، فكذلك المال الذي تكتسبونه قليل من قليل ، ثم انتم تضيعون بسببه الدين والثواب المؤبد ، والسعادات التي لا نهاية لها .

ويحتمل ايضا أن يكون اقدامهم على التحريف والتبديل لمجموع الأمرين ، للخوف من الرؤساء ولأخذ الرشوة من العامة ، ولما منعهم الله من الأمرين ونبه على ما في كل واحد منهما من الدناءة والسقوط كان ذلك برهانا قاطعا في المنع من التحريف والتبديل .

ثم إنه أتبع هذا البرهان الباهر بالوعيد الشديد .

فقال ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾

وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المقصود من هذا الكلام تهديد اليهود في اقدامهم على تحريف حكم الله تعالى في حد الزاني المحصن ، يعني أنهم لما أنكروا حكم الله المنصوص عليه في التوراة وقالوا : إنه غير واجب ، فهم كافرون على الاطلاق ، لا يستحقون اسم الايمان لا بموسى والتوراة ولا بمحمد والقرآن .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قالت الخوارج : كل من عصى الله فهو كافر . وقال جمهور الأئمة : ليس الأمر كذلك ، أما الخوارج فقد احتجوا بهذه الآية وقالوا : إنها نص في أن كل من حكم

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ

بغير ما أنزل الله فهو كافر ، وكل من أذنب فقد حكم بغير ما أنزل الله ، فوجب أن يكون كافراً .

وذكر المتكلمون والمفسرون أجوبة عن هذه الشبهة : الأول : أن هذه الآية نزلت في اليهود فتكون مختصة بهم ، وهذا ضعيف لأن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ومنهم من حاول دفع هذا السؤال فقال : المراد ومن لم يحكم من هؤلاء الذين سبق ذكرهم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ، وهذا أيضا ضعيفُ لأن قوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله) كلام أدخل فيه كلمة « من » في معرض الشرط ، فيكون للعموم . وقول من يقول : المراد ومن لم يحكم بما أنزل الله من الذين سبق ذكرهم فهو زيادة في النص وذلك غير جائز . الثاني : قال عطاء : هو كفر دون كفر . وقال طاوس : ليس بكفر ينقل عن الملة كمن يكفر بالله واليوم الآخر ، فكأنهم حملوا الآية على كفر النعمة لا على كفر الدين ، وهو أيضا ضعيف ، لأن لفظ الكفر إذا أطلق انصرف الى الكفر في الدين . والثالث : قال ابن الانباري : يجوز أن يكون المعنى : ومن لم يحكم بما أنزل الله فقد فعل فعلا يضاهي افعال الكفار ، ويشبه من أجل ذلك الكافرين ، وهذا ضعيف أيضا لأنه عدول عن الظاهر . والرابع : قال عبد العزيز بن يحيى الكناني : قوله (بما أنزل الله) صيغة عموم ، فقوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله) معناه من أتى بضد حكم الله تعالى في كل ما أنزل الله فاولئك هم الكافرون ، وهذا حق لأن الكافر هو الذي أتى بضد حكم الله تعالى في كل ما أنزل الله ، أما الفاسق فانه لم يأت بضد حكم الله الا في القليل ، وهو العمل ، أما في الاعتقاد والاقرار فهو موافق ، وهذا أيضا ضعيف لأنه لو كانت هذه الآية وعيدا مخصوصا بمن خالف حكم الله تعالى في كل ما أنزل الله تعالى لم يتناول هذا الوعيد اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في الرجم ، وأجمع المفسرون على أن هذا الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله تعالى في واقعة الرجم ، فيدل على سقوط هذا الجواب ، والخامس : قال عكرمة : قوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله) انما يتناول من أنكر بقلبه وجحد بلسانه، أما من عرف بقلبه كونه حكم الله وأقر بلسانه كونه حكم الله، الا أنه أتى بما يضاده فهو حاكم بما انزل الله تعالى، ولكنه تارك له، فلا يلزم دخوله تحت هذه الآية، وهذا هو الجواب الصحيح والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص ﴾ .

والمعنى أنه تعالى بين في التوراة أن حكم الزاني المحصن هو الرجم ، واليهود غيروه وبدلوه ، وبين في هذه الآية أيضا أنه تعالى بين في التوراة أن النفس بالنفس ، وهؤلاء اليهود غيروا هذا الحكم أيضا ، ففضلوا بني النضير على بني قريظة ، وخصصوا إيجاب القود ببني قريظة دون بني النضير ، فهذا هو وجه النظم من الآية ، وفي الآية مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ الكسائي : العين والأنف والأذن والسن والجروح كلها بالرفع ، وفيه وجوه : أحدها : العطف على محل (أن النفس) لأن المعنى : وكتبنا عليهم فيها النفس بالنفس لأن معنى كتبنا قلنا ، وثانيها : أن الكتابة تقع على مثل هذه الجمل تقول : كتبت « الحمد لله » وقرأت « سورة أنزلناها » وثالثها : أنها ترتفع على الاستئناف ، وتقديره : أن النفس مقتولة بالنفس والعين مفقوءة بالعين ، ونظيره قوله تعالى في هذه السورة (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى) وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو بنصب الكل سوى « الجروح » فانه بالرفع ، فالعين والأنف والأذن نصب عطفا على النفس ، ثم (الجروح) مبتدأ ، و (قصاص) خبره ، وقرأ نافع وعاصم وحمزة كلها بالنصب عطفا لبعض ذلك على بعض ، وخبر الجميع قصاص ، وقرأ نافع (الأذن) بسكون الذال حيث وقع ، والباقون بالضم مثقلة ، وهما لغتان .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال ابن عباس : يريد وفرضنا عليهم في التوراة أن النفس بالنفس ، يريد من قتل نفسا بغير قود قيد منه ، ولم يجعل الله له دية في نفس ولا جرح ، إنما هو العفو أو القصاص . وعن ابن عباس : كانوا لا يقتلون الرجل بالمرأة فنزلت هذه الآية ، وأما الأطراف فكل شخصين جرى القصاص بينهما في النفس جرى القصاص بينهما في جميع الأطراف إذا تماثلا في السلامة ، وإذا امتنع القصاص في النفس امتنع أيضا في الأطراف ، ولما ذكر الله تعالى بعض الأعضاء عمم الحكم في كلها فقال (والجروح قصاص) وهو كل ما يمكن أن يقتص منه ، مثل الشفتين والذكر والأنثيين والأنف والقدمين واليدين وغيرها ، فأما ما لا يمكن القصاص فيه من رض في لحم ، أو كسر في عظم ، أو جراحة في بطن يخاف منه التلف ففيه أرش وحكومة .

واعلم أن هذه الآية دالة على أن هذا كان شرعا في التوراة ، فمن قال : شرع من قبلنا يلزمنا إلا ما نسخ بالتفصيل قال : هذه الآية حجة في شرعنا ، ومن أنكر ذلك قال : إنها ليست بحجة علينا .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ (القصاص) ههنا مصدر يراد به المفعول ، أي والجروح متقاصة

فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾

بعضها ببعض .

ثم قال تعالى ﴿ فمن تصدق به فهو كفارة له ﴾ الضمير في قوله (له) يحتمل أن يكون عائداً إلى العافي أو إلى المعفو عنه ، أما الأول فالتقدير أن المجروح أو ولى المقتول إذا عفا كان ذلك كفارة له ، أي للعافي ويتأكد هذا بقوله تعالى في آية القصاص ٣ في سورة البقرة (وأن تعفوا أقرب للتقوى) ويقرب منه قوله ﷺ «أيعجز احدكم أن يكون كأبى خضم كان إذا خرج من بيته تصدق بعرضه على الناس» وروى عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قال «من تصدق من جسده بشيء كفر الله تعالى عنه بقدره من ذنوبه» وهذا أكثر المفسرين .

﴿ والقول الثاني ﴾ أن الضمير في قوله (فهو كفارة له) عائد الى القاتل والجارح ، يعني أن المجنى عليه إذا عفا عن الجاني صار ذلك العفو كفارة للجاني ، يعني لا يؤاخذه الله تعالى بعد ذلك العفو ، وأما المجنى عليه الذي عفا فأجره على الله تعالى .

ثم قال تعالى ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ﴾ وفيه سؤال ، وهو أنه تعالى قال أولا (فأولئك هم الكافرون) وثانيا (هم الظالمونَ) والكفر أعظم من الظلم ، فلما ذكر أعظم التهديدات أولا ، فأي فائدة في ذكر الأخف بعده ؟

وجوابه : أن الكفر من حيث أنه إنكار لنعمة المولى وجحود لها فهو كفر ، ومن حيث إنه يقتضي إبقاء النفس في العقاب الدائم الشديد فهو ظلم على النفس ، ففي الآية الأولى ذكر الله ما يتعلق بتقصيره في حق الخالق سبحانه ، وفي هذه الآية ذكر ما يتعلق بالتقصير في حق نفسه .

قوله تعالى ﴿ وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين ﴾ ففيه : مثل

عقبته إذا اتبعته ، ثم يقال : عقبته بفلان وقفيته به ، فتعديه الى الثاني بزيادة الباء .

فان قيل : فأين المفعول الأول في الآية ؟

قلنا : هو محذوف ، والظرف وهو قوله (على آثارهم) كالساد مسده ، لأنه إذا قفي به على أثره فقد قفي به إياه ، والضمير في (آثارهم) للنبيين في قوله (يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا) .

وههنا سؤالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ أنه تعالى وصف عيسى ابن مريم بكونه مصدقا لما بين يديه من التوراة ، وإنما يكون كذلك إذا كان عمله على شريعة التوراة ، ومعلوم أنه لم يكن كذلك ، فان شريعة عيسى عليه السلام كانت مغايرة لشريعة موسى عليه السلام ، فلذلك قال في آخر هذه الآية (وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه) فكيف طريق الجمع بين هذين الأمرين ؟

والجواب : معنى كون عيسى مصدقا للتوراة أنه أقر بأنه كتاب منزل من عند الله ، وأنه كان حقا واجب العمل به قبل ورود النسخ .

﴿ السؤال الثاني ﴾ لم كرر قوله (مصدقا لما بين يديه) والجواب : ليس فيه تكرار لأن في الأول أن المسيح يصدق التوراة ، وفي الثاني الانجيل يصدق التوراة .

﴿ السؤال الثالث ﴾ أنه تعالى وصف الانجيل بصفات خمسة فقال (فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين) وفيه مباحثات ثلاثة : أحدها : ما الفرق بين هذه الصفات الخمسة : وثانيها : لم ذكر الهدى مرتين ؟ وثالثها : لم خصصه بكونه موعظة للمتقين ؟ .

﴿ والجواب عن الأول ﴾ ان الانجيل هدى بمعنى انه اشتمل على الدلائل الدالة على التوحيد والتنزيه ، وبراءة الله تعالى عن الصاحبة والولد والمثل والضد ، وعلى النبوة وعلى المعاد ، فهذا هو المراد بكونه هدى ، وأما كونه نوراً ، فالمراد به كونه بيانا للاحكام الشرعية ولتفاصيل التكاليف ، وأما كونه مصدقا لما بين يديه ، فيمكن حمله على كونه مبشرا بمبعث محمد ﷺ وبمقدمه وأما كونه هدى مرة أخرى فلأن اشتماله على البشارة بمجيء محمد ﷺ سبب لاهتداء الناس إلى نبوة محمد ﷺ . ولما كان أشد وجوه المنازعة بين المسلمين وبين اليهود والنصارى في

وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤٧﴾

ذلك لا جرم أعاده الله تعالى مرة أخرى تنبيها على أن الانجيل يدل دلالة ظاهرة على نبوة محمد ﷺ، فكان هدى في هذه المسألة التي هي أشد المسائل احتياجا إلى البيان والتقرير، وأما كونه موعظة فلاشتمال الانجيل على النصائح والمواعظ والزواجر البليغة المتأكدة وانما خصها بالمتقين لأنهم هم الذين ينتفعون بها، كما في قوله (هدى للمتقين) .

﴿ السؤال الرابع ﴾ قوله في صفة الانجيل (ومصدقا لما بين يديه) عطف على ماذا ؟

الجواب : أنه عطف على محل (فيه هدى) ومحله النصب على الحال ، والتقدير : وآتيناه الانجيل حال كونه هدى ونورا ومصدقا لما بين يديه .

ثم قال تعالى ﴿ وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه ﴾ قرأ حمزة (وليحكم بكسر اللام وفتح الميم ، جعل اللام متعلق بقوله (وآتيناه الانجيل) لأن ايتاء الانجيل انزال ذلك عليه ، فكان المعنى آتيناه الانجيل ليحكم ، وأما الباقون فقرؤا بجزم اللام والميم على سبيل الأمر ، وفيه وجهان : الأول : أن يكون التقدير : وقلنا ليحكم أهل الانجيل ، فيكون هذا إخبارا عما فرض عليهم في ذلك الوقت من الحكم بما تضمنه الانجيل ، ثم حذف القول لأن ما قبله من قوله (وكتبنا وقفينا) يدل عليه ، وحذف القول كثير كقوله تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم) أي يقولون سلام عليكم ، والثاني : أن يكون قوله (وليحكم) ابتداء أمر للنصارى بالحكم في الانجيل .

فان قيل : كيف جاز أن يؤمروا بالحكم بما في الانجيل بعد نزول القرآن ؟

قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : أن المراد ليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد ﷺ وهو قول الأصم ، والثاني : وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه ، مما لم يصر منسوخا بالقرآن ، والثالث : المراد من قوله (وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه) زجرهم عن تحريف ما في الانجيل وتغييره مثل ما فعله اليهود من إخفاء أحكام التوراة ، فالمعنى بقوله (وليحكم) أي وليقر أهل الانجيل بما أنزل الله فيه على الوجه الذي أنزله الله فيه من غير تحريف ولا تبديل .

وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ

ثم قال تعالى ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون ﴾ واختلف المفسرون ، فمنهم من جعل هذه الثلاثة ، أعني قوله (الكافرون الظالمون الفاسقون) صفات لموصوف واحد . قال القفال : وليس في افراد كل واحد من هذه الثلاثة بلفظ ما يوجب القدح في المعنى ، بل هو كما يقال : من أطاع الله فهو المؤمن ، من أطاع الله فهو البر ، من أطاع الله فهو المتقي ، لأن كل ذلك صفات مختلفة حاصلة لموصوف واحد . وقال آخرون : الأول في الجاحد ، والثاني والثالث في المقر التارك . وقال الأصم : الأول والثاني في اليهود ، والثالث في النصارى .

ثم قال تعالى ﴿ وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ﴾ وهذا خطاب مع محمد ﷺ ، فقوله (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق) أي القرآن ، وقوله (مصدقا لما بين يديه من الكتاب) أي كل كتاب نزل من السماء سوى القرآن .

وقوله ﴿ ومهيمناً عليه ﴾ فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في المهيمن قولان : الأول : قال الخليل وأبو عبيدة : يقال قد هيمن الرجل يهيمن إذا كان رقيباً على الشيء وشاهداً عليه حافظا . قال حسان :

إن الكتاب مهيمن لنبينا والحق يعرفه ذوو الألباب

والثاني : قالوا : الأصل في قولنا : آمن يؤمن فهو مؤمن ، أأمن يؤأمن فهو مؤأمن بهمزتين ، ثم قلبت الأولى هاء كما في : هرقت وأرقت ، وهياك واياك ، وقلبت الثانية ياء فصار مهيمنا ، فلهذا قال المفسرون (ومهيمنا عليه) أي أمينا على الكتب التي قبله .

﴿ المسألة الثانية ﴾ انما كان القرآن مهيمنا على الكتب لأنه الكتاب الذي لا يصير منسوخا البتة ، ولا يتطرق اليه التبديل والتحريف على ما قال تعالى (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) واذا كان كذلك كانت شهادة القرآن على أن التوراة والانجيل والزبور حق صدق باقية أبدا ، فكانت حقيقة هذه الكتب معلومة أبدا .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال صاحب الكشاف : قرىء (ومهيمنا عليه) بفتح الميم لأنه مشهود عليه من عند الله تعالى بأن يصونه عن التحريف والتبديل لما قررنا من الآيات ، ولقوله (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) والمهيمن عليه هو الله تعالى .

فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا

ثم قال تعالى ﴿ فاحكم بينهم بما أنزل الله ﴾ يعني فاحكم بين اليهود بالقرآن والوحي الذي نزله الله تعالى عليك .

(ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق) وفيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ « ولا تتبع » يريد ولا تنحرف ، ولذلك عداه بعن ، كأنه قيل : ولا تنحرف عما جاءك من الحق متبعا أهواءهم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ روى أن جماعة من اليهود قالوا : تعالوا نذهب إلى محمد ﷺ لعلنا نفتنه عن دينه ، ثم دخلوا عليه وقالوا : يا محمد قد عرفت أنا أحبار اليهود وأشرافهم ، وانا إن اتبعناك اتبعك كل اليهود ، وان بيننا وبين خصومنا حكومة فنحاكمهم اليك ، فاقض لنا ونحن نؤمن بك ، فأنزل الله تعالى هذه الآية .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ تمسك من طعن في عصمة الأنبياء بهذه الآية وقال : لولا جواز المعصية عليهم والا لما قال (ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق) .

والجواب : ان ذلك مقدور له ولكن لا يفعله لمكان النهي . وقيل : الخطاب له والمراد غيره .

ثم قال تعالى ﴿ لكل جعلنامنكم شرعة ومنهاجا ﴾ .

وفيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ لفظ « الشرعة » في اشتقاقه وجهان : الأول : معنى شرع بين وأوضح . قال ابن السكيت : لفظ الشرع مصدر : شرعت الاهاب ، إذا شققته وسلخته . الثاني : شرع مأخوذ من الشروع في الشيء وهو الدخول فيه ، والشريعة في كلام العرب المشرعة التي يشرعها الناس فيشربون منها ، فالشريعة فعيلة بمعنى المفعولة ، وهي الأشياء التي أوجب الله تعالى على المكلفين أن يشرعوا فيها ، وأما المنهاج فهو الطريق الواضح ، يقال : نهجت لك الطريق وأنهجت لغتان .

وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج أكثر العلماء بهذه الآية على أن شرع من قبلنا لا يلزمنا ، لأن قوله (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) يدل على أنه يجب أن يكون كل رسول مستقلا بشريعة خاصة ، وذلك ينفي كون أمة أحد الرسل مكلفة بشريعة الرسول الآخر .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ وردت آيات دالة على عدم التباين في طريقة الأنبياء والرسل ، وآيات دالة على حصول التباين فيها .

﴿ أما النوع الأول ﴾ فقوله (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) إلى قوله (أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) وقال (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) .

﴿ وأما النوع الثاني ﴾ فهو هذه الآية ، وطريق الجمع أن نقول : النوع الأول من الآيات مصروف إلى ما يتعلق بأصول الدين ، والنوع الثاني مصروف إلى ما يتعلق بفروع الدين .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الخطاب في قوله (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) خطاب للأمم الثلاث : أمة موسى ،وأمة عيسى ، وأمة محمد عليهم السلام ، بدليل أن ذكر هؤلاء الثلاثة قد تقدم في قوله (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور) ثم قال (وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم) ثم قال (وأنزلنا إليك الكتاب) .

ثم قال (لكل جعلنا منكم شرعةومنهاجا) يعني شرائع مختلفة : للتوراة شريعة ، وللانجيل شريعة ، وللقرآن شريعة .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال بعضهم : الشرعة والمنهاج عبارتان عن معنى واحد ، والتكرير للتأكيد والمراد بهما الدين . وقال آخرون : بينهما فرق ، فالشرعة عبارة عن مطلق الشريعة ، والطريقة عبارة عن مكارم الشريعة ، وهي المراد بالمنهاج ، فالشريعة أول ، والطريقة آخر . وقال المبرد : الشريعة ابتداء الطريقة ، والطريقة المنهاج المستمر ، وهذا تقرير ما قلناه . والله أعلم بأسرار كلامه .

ثم قال تعالى ﴿ ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ﴾ أي جماعة متفقة على شريعة واحدة ،

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴿٤٩﴾

أو ذوي أمة واحدة ، أي دين واحد لا اختلاف فيه . قال الأصحاب : هذا يدل على أن الكل بمشيئة الله تعالى والمعتزلة حملوه على مشيئة الالجاء .

ثم قال تعالى ﴿ ولكن ليبلوكم فيما آتاكم﴾ من الشرائع المختلفة ، هل تعملون بها منقادين لله خاضعين لتكاليف الله ، أم تتبعون الشبه وتقصرون في العمل .

﴿ فاستبقوا الخيرات ﴾ أي فابتدروها وسابقوا نحوها .

﴿ إلى الله مرجعكم جميعا ﴾ استئناف في معنى التعليل لاستباق الخيرات .

﴿ فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون ﴾ فيخبركم بما لا تشكون معه من الجزاء الفاصل بين محقكم ومبطلكم ، وموفيكم ومقصركم في العمل ، والمراد أن الأمر سيؤول إلى ما يزول معه الشكوك ويحصل معه اليقين ، وذلك عند مجازاة المحسن باحسانه والمسيء باساءته .

ثم قال تعالى ﴿ وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فان قيل : قوله (وأن احكم بينهم) معطوف على ماذا ؟

قلنا : على « الكتاب » في قوله (وأنزلنا اليك الكتاب) كأنه قيل : وأنزلنا اليك أن احكم و (أن) ﴾وصلت بالأمر لأنه فعل كسائر الافعال ، ويجوز ان يكون معطوفاً على قوله (بالحق) أي انزلناه بالحق وبأن احكم ، وقوله (ولا تتبع أهواءهم) قد ذكرنا أن اليهود وأرادوا ايقاعه في تحريف دينه فعصمه الله تعالى عن ذلك .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قالوا : هذه الآية ناسخة للتخيير في قوله (فاحكم بينهم أو أعرض عنهم) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أعيد ذكر الأمر بالحكم بعد ذكره في الآية الأولى إما للتأكيد ، وإما

أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾

لأنهما حكمان أمر بهما جميعا ، لأنهم احتكموا اليه في زنا المحصن ، ثم احتكموا في قتيل كان فيهم .

ثم قال تعالى ﴿ واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك ﴾

قال ابن عباس : يريد به يردوك إلى أهوائهم ، فان كل من صرف من الحق إلى الباطل فقد فتن ، ومنه قوله (وان كادوا ليفتنونك) والفتنة ههنا في كلامهم التي تميل عن الحق وتلقى في الباطل وكان ﷺ يقول (أعوذ بك من فتنة المحيا) قال هو أن يعدل عن الطريق . قال أهل العلم : هذه الآية تدل على أن الخطأ والنسيان جائزان على الرسول ، لأن الله تعالى قال (واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك) والتعمد في مثل هذا غير جائز على الرسول ، فلم يبق الا الخطأ والنسيان .

ثم قال تعالى ﴿ فان تولوا ﴾ أي فان لم يقبلوا حكمك ﴿ فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم ﴾ .

وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المراد يبتليهم بجزاء بعض ذنوبهم في الدنيا ، وهو أن يسلطك عليهم ، ويعذبهم في الدنيا بالقتل والجلاء ، وإنما خص الله تعالى بعض الذنوب لأن القوم جوزوا في الدنيا ببعض ذنوبهم ، وكان مجازاتهم بالبعض كافيا في اهلاكهم والتدمير عليهم ، والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ دلت الآية على أن الكل بارادة الله تعالى ، لأنه لا يريد أن يصيبهم ببعض ذنوبهم إلا وقد أراد ذنوبهم ، وذلك يدل على أنه تعالى مريد للخير والشر .

ثم قال تعالى ﴿ وإن كثيراً من الناس لفاسقون ﴾ لمتمردون في الكفر معتدون فيه ، يعني أن التولي عن حكم الله تعالى من التمرد العظيم والاعتداء في الكفر .

ثم قال تعالى ﴿ أفحكم الجاهلية يبغون ﴾ .

وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن عامر (تبغون) بالتاء على الخطاب ، والباقون بالياء على المغايبة ، وقرأ السلمى (أفحكم الجاهلية) برفع الحكم على الابتداء ، وإيقاع (يبغون)

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥١﴾

خبرا و إسقاط الراجع عنه لظهوره ، وقرأ قتادة (أبحكم الجاهلية) والمراد أن هذا الحكم الذي يبغونه إنما يحكم به حكام الجاهلية ، فأرادوا بشهيتهم أن يكون محمد خاتم النبيين حكما كأولئك الحكام .

﴿ المسألة الثانية ﴾ في الآية وجهان : الأول : قال مقاتل : كانت بين قريظة والنضير دماء قبل أن يبعث الله محمداً عليه الصلاة والسلام ، فلما بعث تحاكموا اليه ، فقالت بنو قريظة : بنو النضير إخواننا ، أبونا واحد ، وديننا واحد ، وكتابنا واحد ، فان قتل بنو النضير منا قتيلا أعطونا سبعين وسقاً من تمر ، وإن قتلنا منهم واحداً أخذوا منا مائة وأربعين وسقاً من تمر ، وأروش جراحاتنا على النصف من أروش جراحاتهم ، فاقض بيننا وبينهم ، فقال عليه السلام : فاني أحكم أن دم القرظي وفاء من دم النضري ، ودم النضري وفاء من دم القرظي ، ليس لأحدهما فضل على الآخر في دم ولا عقل ، ولا جراحة ، فغضب بنو النضير وقالوا : لا نرضى بحكمك فانك عدو لنا ، فانزل الله تعالى هذه الآية (أفحكم الجاهلية يبغون) يعني حكمهم الأول . وقيل : إنهم كانوا اذا وجب الحكم على ضعفائهم ألزموهم إياه ، وإذا وجب على أقويائهم لم يأخذوهم به ، فمنعهم الله تعالى منه بهذه الآية ، الثاني : أن المراد بهذه الآية أن يكون تعبيرا لليهود بأنهم أهل كتاب وعلم مع أنهم يبغون حكم الجاهلية التي هي محض الجهل وصريح الهوى .

ثم قال تعالى ﴿ ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون ﴾ اللام في قوله (لقوم يوقنون) للبيان كاللام في « هيت لك » أي هذا الخطاب وهذا الاستفهام لقوم يوقنون ، فانهم هم الذين يعرفون أنه لا أحد أعدل من الله حكما ، ولا أحسن منه بيانا .

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ﴾

اعلم أنه تم الكلام عند قوله (أولياء) ثم ابتدأ فقال (بعضهم أولياء بعض) وروى أن عبادة ابن الصامت جاء إلى رسول الله ﷺ فتبرأ عنده من موالاة اليهود ، فقال عبدالله بن أبي : لكني لا أتبرأ منهم لأني أخاف الدوائر ، فنزلت هذه الآية ، ومعنى لا تتخذوهم

فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَٰرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِىَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ فَيُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَآ أَسَرُّوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ نَٰدِمِينَ ﴿٥٢﴾

أولياء : أي لا تعتمدوا على الاستنصار بهم ، ولا تتوددوا إليهم .

ثم قال ﴿ ومن يتولهم منكم فانه منهم ﴾ قال ابن عباس : يريد كأنه مثلهم ، وهذا تغليظ من الله وتشديد في وجوب مجانبة المخالف في الدين ، ونظيره قوله (ومن لم يطعمه فانه مني) .

ثم قال ﴿ إن الله لا يهدي القوم الظالمين ﴾ روى عن أبي موسى الأشعري أنه قال : قلت لعمر ابن الخطاب رضي الله عنه : إن لي كاتبا نصرانيا ، فقال : مالك قاتلك الله ، ألا اتخذت حنيفا ، أما سمعت قول الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء) قلت : له دينه ولي كتابته ، فقال : لا أكرمهم إذ أهانهم الله ، ولا أعزهم إذ أذلهم الله ، ولا أدنيهم إذ أبعدهم الله ، قلت : لا يتم أمر البصرة إلا به ، فقال : مات النصراني والسلام ، يعني هب أنه قد مات فما تصنع بعده ، فما تعمله بعد موته فاعمله الآن واستغن عنه بغيره .

ثم قال تعالى ﴿ فترى الذين في قلوبهم ، مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة ﴾

واعلم أن المراد بقوله (الذين في قلوبهم مرض) المنافقون : مثل عبدالله بن أبي وأصحابه ، وقوله (يسارعون فيهم) أي يسارعون في مودة اليهود ونصارى نجران ، لأنهم كانوا أهل ثروة وكانوا يعينونهم على مهماتهم ويقرضونهم ، ويقول المنافقون : إنما نخالطهم لأنا نخشى أن تصيبنا دائرة . قال الواحدي رحمه الله : الدائرة من دوائر الدهر كالدولة ، وهي التي تدور من قوم إلى قوم ، والدائرة هي التي تخشى ، كالهزيمة والحوادث المخوفة ، فالدوائر تدور ، والدوائل تدول . قال الزجاج : أي نخشى أن لا يتم الأمر لمحمد ﷺ فيدور الأمر كما كان قبل ذلك .

ثم قال تعالى ﴿ فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين ﴾ .

وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَأَصْبَحُواْ خَٰسِرِينَ ﴿٥٣﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾

قال المفسرون « عيسى » من الله واجب ، لأن الكريم اذا أطمع في خير فعله ، فهو بمنزلة الوعد لتعلق النفس به ورجائها له ، والمعنى : فعسى الله أن يأتي بالفتح لرسول الله على أعدائه وإظهار المسلمين على أعدائهم ، أو أمر من عنده يقطع أصل اليهود . أو يخرجهم عن بلادهم فيصبح المنافقون نادمين على ما حدثوا به أنفسهم ، وذلك لأنهم كانوا يشكون في أمر الرسول ويقولون : لا نظن أنه يتم له أمره ، والا ظهر أن تصير الدولة والغلبة لأعدائه . وقيل : أو أمر من عنده ، يعني أن يؤمر النبي ﷺ باظهار أسرار المنافقين وقتلهم فيندموا على فعالهم .

فان قيل : شرط صحة التقسيم أن يكون ذلك بين قسمين متنافيين ، وقوله (عسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده) ليس كذلك ، لأن الاتيان بالفتح داخل في قوله (أو أمر من عنده) .

قلنا : قوله (أو أمر من عنده) معناه أو أمر من عنده لا يكون للناس فيه فعل البتة ، كبني النضير الذين طرح الله في قلوبهم الرعب فأعطوا بايديهم من غير محاربة ولا عسكر .

ثم قال تعالى ﴿ ويقول الذين آمنوا أهؤلاء الذين أقسموا بالله جهد أيمانهم انهم لمعكم حبطت أعمالهم فاصبحوا خاسرين ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر (يقول) بغير واو ، وكذلك هي في مصاحف أهل الحجاز والشام ، والباقون بالواو ، وكذلك هي في مصاحف أهل العراق . قال

الواحدي رحمه الله : وحذف الواو ههنا كاثباتها ، وذلك لأن في الجملة المعطوفة ذكرا من المعطوف عليها ، فان الموصوف بقوله (يسارعون فيهم) هم الذين قال فيهم المؤمنون (أهؤلاء الذين أقسموا بالله) فلما حصل في كل واحدة من الجملتين ذكر من الأخرى حسن العطف بالواو وبغير الواو ، ونظيره قوله تعالى (سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم) لما كان في كل واحدة من الجملتين ذكر ما تقدم أغنى ذلك عن ذكر الواو ، ثم قال (ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم) فأدخل الواو ، فدل ذلك على أن حذف الواو وذكرها جائز . وقال صاحب الكشاف : حذف الواو على تقدير أنه جواب قائل يقول : فماذا يقول المؤمنون حينئذ ؟ فقيل : يقول الذين آمنوا أهؤلاء الذين أقسموا . واختلفوا في قراءة هذه الآية من وجه آخر ، فقرأ أبو عمرو (ويقول الذين آمنوا) نصبا على معنى : وعسى أن يقول الذين آمنوا ، وأما من رفع فانه جعل الواو لعطف جملة على جملة ، ويدل على قراءة الرفع قراءة من حذف الواو .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الفائدة في أن المؤمنين يقولون هذا القول هو أنهم يتعجبون من حال المنافقين عندما أظهروا الميل الى موالاة اليهود والنصارى ، وقالوا : انهم يقسمون بالله جهد أيمانهم انهم معنا ومن أنصارنا ، فالآن كيف صاروا موالين لأعدائنا محبين للاختلاط بهم والاعتضاد بهم ؟

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (حبطت أعمالهم) يحتمل أن يكون من كلام المؤمنين ، ويحتمل أن يكون من كلام الله تعالى ، والمعنى ذهب ما أظهروه من الايمان ، وبطل كل خير عملوه لأجل أنهم الآن أظهروا موالاة اليهود والنصارى ، فأصبحوا خاسرين في الدنيا والآخرة ، فانه لما بطلت أعمالهم بقيت عليهم المشقة في الاتيان بتلك الأعمال ، ولم يحصل لهم شيء من ثمراتها ومنافعها ، بل استحقوا اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة .

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم ﴾ .

وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن عامر ونافع (يرتدد) بدالين ، والباقون بدال واحدة مشددة ، والأول لاظهار التضعيف ، والثاني للادغام ، قال الزجاج : اظهار الدالين هو الأصل لأن الثاني من المضاعف إذا سكن ظهر التضعيف ، نحو قوله (ان يمسسكم قرح)

ويجوز في اللغة : إن يمسكم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ روى صاحب الكشاف أنه كان أهل الردة احدى عشرة فرقة : ثلاث في عهد رسول الله ﷺ :

بنو مدلج : ورئيسهم ذو الحمار ، وهو الأسود العنسي ، وكان كاهنا ادعى النبوة في اليمن واستولى على بلادها ، وأخرج عمال رسول الله ، فكتب رسول الله ﷺ إلى معاذ بن جبل وسادات اليمن ، فأهلكه الله على يد فيروز الديلمي بيته فقتله ، وأخبر رسول الله بقتله ليلة قتل ، فر المسلمون ، وقبض رسول الله من الغد وأتى خبره في آخر شهر ربيع الأول .

وبنو حنيفة قوم مسيلمة ، ادعى النبوة وكتب إلى رسول الله : من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله أما بعد فان الأرض نصفها لي ونصُفها لك ، فأجابه الرسول : من محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب : أما بعد فان الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين ، فحاربه أبو بكر بجنود المسلمين ، وقتل على يدي وحشي قاتل حمزة ، وكان يقول : قتلت خير الناس في الجاهلية وشر الناس في الاسلام ، أراد في جاهليتي وفي إسلامي .

وبنو أسد قوم طليحة بن خويلد : ادعى النبوة ، فبعث اليه رسول الله خالدا ، فانهزم بعد القتال إلى الشام ، ثم أسلم وحسن اسلامه .

وسبع في عهد أبي بكر : فزارة قوم عيينة بن حصن ، وغطفان قوم قرة بن سلمة القشيري ، وبنو سليم قوم الفجاءة بن عبد ياليل ، وبنو يربوع قوم مالك بن نويرة ، وبعض بني تميم قوم سجاح بنت المنذر التي ادعت النبوة وزوجت نفسها من مسيلمة الكذاب ، وكندة قوم الاشعث بن قيس ، وبنو بكر ابن وائل بالبحرين قوم الحطم بن زيد ، وكفى الله أمرهم على يد أبي بكر . وفرقة واحدة في عهد عمر : غسان قوم جبلة بن الايهم ، وذلك أن جبلة أسلم على يد عمر ، وكان يطوف ذات يوم جارا رداءه ، فوطىء رجل طرف ردائه فغضب فلطمه ، فتظلم إلى عمر فقضى له بالقصاص عليه ، الا أن يعفو عنه ، فقال : أنا أشتريها بألف ، فأبى الرجل ، فلم يزل يزيد في الفداء الى أن بلغ عشرة آلاف ، فأبى الرجل الا القصاص ، فاستنظر عمر فأنظره عمر فهرب الى الروم وارتد .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ معنى الآية : يا أيها الذين آمنوا من يتول منكم الكفار فيرتد عن دينه فليعلم أن الله تعالى يأتي بأقوام آخرين ينصرون هذا الدين على أبلغ الوجوه . وقال الحسن رحمه الله : علم الله أن قوما يرجعون عن الاسلام بعد موت نبيهم ، فأخبرهم أنه سيأتي بقوم

يحبهم ويحبونه . وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية إخبارا عن الغيب ، وقد وقع المخبر على وفقه فيكون معجزا .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اختلفوا في أن أولئك القوم من هم ؟ فقال علي بن أبي طالب والحسن وقتادة والضحاك وابن جريج : هم أبو بكر وأصحابه لأنهم هم الذين قاتلوا أهل الردة . وقالت عائشة رضي الله عنها : مات رسول الله ﷺ وارتدت العرب ، واشتهر النفاق ، ونزل بأبي مالو نزل بالجبال الراسيات لهاضها . وقال السدي : نزلت الآية في الانصار لأنهم هم الذين نصروا الرسول وأعانوه على اظهار الدين . وقال مجاهد : نزلت في أهل اليمن . وروى مرفوعا أن النبي ﷺ لما نزلت هذه الآية أشار الى أبي موسى الأشعري وقال : هم قوم هذا . وقال آخرون : هم الفرس لأنه روى أن النبي ﷺ لما سئل عن هذه الآية ضرب بيده على عاتق سلمان وقال : هذا وذووه ، ثم قال : لو كان الدين معلقا بالثريا لناله رجال من أبناء فارس . وقال قوم : انها نزلت في علي عليه السلام ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه عليه السلام لما دفع الراية الى علي عليه السلام يوم خيبر قال : لأدفعن الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ، وهذا هو الصفة المذكورة في الآية .

﴿ والوجه الثاني ﴾ أنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) وهذه الآية في حقي علي ، فكان الأولى جعل ما قبلها أيضا في حقه ، فهذه جملة الأقوال في هذه الآية .

ولنا في هذه الآية مقامات :

﴿ المقام الأول ﴾ أن هذه الآية من أدل الدلائل على فساد مذهب الامامية من الروافض ، وتقرير مذهبهم أن الذين أقروا بخلافة أبي بكر وإمامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين ، لأنهم أنكروا النص الجلي على إمامة علي عليه السلام فنقول : لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم إلى الدين الحق بدليل قوله (من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم) إلى آخر الآية وكلمة « من » في معرض الشرط للعموم ، فهي تدل على أن كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله يأتي بقوم يقهرهم ويردهم ويبطل شوكتهم ، فلو كان الذين نصبوا أبا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية أن يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ، ولما لم يكن الأمر كذلك بل الأمر بالضد فان الروافض هم المقهورون الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة أبدا منذ كانوا علمنا فساد مقالتهم ومذهبهم ، وهذا كلام ظاهر لمن أنصف .

﴿ المقام الثاني ﴾ انا ندعي أن هذه الآية يجب أن يقال : انها نزلت في حق أبي بكر رضي الله عنه والدليل عليه وجهان : الأول : ان هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين ، وأبو بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا ، ولا يمكن أن يكون المراد هو الرسول عليه السلام لأنه لم يتفق له محاربة المرتدين ، ولأنه تعالى قال (فسوف يأتي الله) وهذا للاستقبال لا للحال ، فوجب أن يكون هؤلاء القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب .

فان قيل : هذا لازم عليكم لأن أبا بكر رضي الله عنه كان موجودا في ذلك الوقت .

قلنا : الجواب من وجهين : الأول : ان القوم الذين قاتل بهم أبو بكر أهل الردة ما كانوا موجودين في الحال ، والثاني : أن معنى الآية ان الله تعالى قال : فسوف يأتي الله بقوم قادرين متمكنين من هذا الحراب ، وأبو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا أنه ما كان مستقلا في ذلك الوقت بالحراب والأمر والنهي ، فزال السؤال ، فثبت أنه لا يمكن أن يكون المراد هو الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولا يمكن أيضا أن يكون المراد هو علي عليه السلام ، لأن عليا لم يتفق له قتال مع أهل الردة ، فكيف تحمل هذه الآية عليه .

فان قالوا : بل كان قتاله مع أهل الردة لأن كل من نازعه في الامامة كان مرتدا .

قلنا : هذا باطل من وجهين : الأول : ان اسم المرتد إنما يتناول من كان تاركا للشرائع الاسلامية ، والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر ، وما كان أحد يقول : إنه إنما يحاربهم لأجل أنهم خرجوا عن الاسلام ، وعلي عليه السلام لم يسمهم ألبتة بالمرتدين ، فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض لعنهم الله بهت على جميع المسلمين وعلى علي أيضا . الثاني : أنه لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتداً لزم في أبي بكر وفي قومه أن يكونوا مرتدين ، ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الآية أن يأتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم إلى الدين الصحيح ، ولما لم يوجد ذلك ألبتة علمنا أن منازعة علي في الامامة لا تكون ردة ، وإذا لم تكن ردة لم يمكن حمل الآية على علي ، لأنه نازلة فيمن يحارب المرتدين ، ولا يمكن أيضا أن يقال : أنها نازلة في أهل اليمن أو في أهل فارس ، لأنه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين ، وبتقدير أن يقال : اتفقت لهم هذه المحاربة ولكنهم كانوا رعية وأتباعا وأذنابا ، وكان الرئيس المطاع الأمر في تلك الواقعة هو أبو بكر ، ومعلوم أن حمل الآية على من كان أصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها أولى من حملها على الرعية والأتباع والأذناب ، فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر أن هذه الآية مختصة بأبي بكر .

﴿ والوجه الثاني في بيان أن هذه الآية مختصة بأبي بكر ﴾ هو أنا نقول : هب أن عليا

كان قد حارب المرتدين ، ولكن محاربة أبي بكر مع المرتدين كانت أعلى حالا وأكثر موقعا في الاسلام من محاربة علي مع من خالفه في الامامة ، وذلك لأنه علم بالتواتر أنه ﷺ لما توفي اضطربت الأعراب وتمردوا ، وأن أبا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة ، وهو الذي حارب الطوائف السبعة المرتدين ، وهو الذي حارب مانعي الزكاة ، ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته . أما لما انتهى الأمر إلى علي عليه السلام فكان الاسلام قد انبسط في الشرق والغرب ، وصار ملوك الدنيا مقهورين ، وصار الاسلام مستوليا على جميع الأديان والملل ، فثبت أن محاربة أبي بكر رضي الله عنه أعظم تأثيرا في نصرة الاسلام وتقويته من محاربة علي عليه السلام ، ومعلوم أن المقصود من هذه الآية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ، ولما كان أبو بكر هو المتولي لذلك وجب أن يكون هو المراد بالآية .

﴿ المقام الثالث في هذه الآية ﴾ وهو أنا ندعي دلالة هذه الآية على صحة إمامة أبي بكر ، وذلك لأنه لما ثبت بما ذكرنا أن هذه الآية مختصة به فنقول : إنه تعالى وصف الذين أرادهم بهذه الآية بصفات : أولها : أنه يحبهم ويحبونه .

فلما ثبت أن المراد بهذه الآية هو أبو بكر ثبت أن قوله (يحبهم ويحبونه) وصف لأبي بكر ، ومن وصفه الله تعالى بذلك يمتنع أن يكون ظالما ، وذلك يدل على أنه كان محقاً في إمامته ، وثانيها : قوله (أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) وهو صفة أبي بكر أيضا الدليل الذي ذكرناه ، ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض أنه عليه الصلاة والسلام قال « أرحم أمتي بأمتي أبو بكر » فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدة مع الكفار ، ألا ترى أن في أول الأمر حين كان الرسول ﷺ في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكيف كان يلازمه ويخدمه ، وما كان يبالي بأحد من جبابرة الكفار وشياطينهم ، وفي آخر الأمر أعني وقت خلافته كيف لم يلتفت الى قول أحد ، وأصر على أنه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكاة حتى آل الأمر إلى أن خرج إلى قتال القوم وحده ، حتى جاء أكابر الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب ، ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم انهزموا وجعل الله تعالى ذلك مبدأ لدولة الاسلام ، فكان قوله (أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) لا يليق إلا به ، وثالثها : قوله (يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم) فهذا مشترك فيه بين أبي بكر وعلي ، إلا أن حظ أبي بكر فيه أتم وأكمل ، وذلك لأن مجاهدة أبي بكر مع الكفار كانت في أول البعث ، وهناك الاسلام كان في غاية الضعف ، والكفر كان في غاية القوة ، وكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ، ويذب عن رسول الله بغاية وسعه ، وأما علي عليه السلام فانه إنما شرع في الجهاد يوم بدر وأحد ، وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت

العساكر مجتمعة ، فثبت أن جهاد أبي بكر كان أكمل من جهاد علي من وجهين : الأول : أنه كان متقدماً عليه في الزمان ، فكان أفضل لقوله تعالى (لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل) والثاني : أن جهاد أبي بكر كان في وقت ضعف الرسول ﷺ ، وجهاد علي كان في وقت القوة ، ورابعها : قوله (ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء) وهذا لائق بأبي بكر لأنه متأكد بقوله تعالى (ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة) وقد بينا أن هذه الآية في أبي بكر ، ومما يدل على أن جميع هذه الصفات لأبي بكر أنا بينا بالدليل أن هذه الآية لا بد وأن تكون في أبي بكر ، ومتى كان الأمر كذلك كانت هذه الصفات لا بد وأن تكون لأبي بكر ، وإذا ثبت هذا وجب القطع بصحة امامته ، إذ لو كانت إمامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنه كان موصوفا بهذه الصفات حال حياة الرسول ﷺ ، ثم بعد وفاته لما شرع في الامامة زالت هذه الصفات وبطلت .

قلنا : هذا باطل قطعا لأنه تعالى قال (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) فأثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال إتيان الله بهم في المستقبل ، وذلك يدل على شهادة الله له بكونه موصوفا بهذه الصفات حال محاربته مع أهل الردة ، وذلك هو حال إمامته ، فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على صحة امامته ، اما قول الروافض لعنهم الله : ان هذه الآية في حق علي رضي الله عنه بدليل أنه ﷺ قال يوم خيبر « لأعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله » وكان ذلك هو علي عليه السلام ، فنقول : هذا الخبر من باب الآحاد ، وعندهم لا يجوز التمسك به في العمل ، فكيف يجوز التمسك به في العلم ، وأيضا ان اثبات هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفاءها عن أبي بكر ، وبتقدير أن يدل على ذلك لكنه لا يدل على انتفاء ذلك المجموع عن أبي بكر ، ومن جملة تلك الصفات كونه كراراً غير فرار ، فلما انتفى ذلك عن أبي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له ، فكفى هذا في العمل بدليل الخطاب ، فأما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه ، فهو تعالى إنما أثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الآية حال اشتغاله بمحاربة المرتدين بعد ذلك فهب أن تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت ، فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ، ولأن ما ذكرناه تمسك بظاهر القرآن ، وما ذكروه تمسك بالخبر المذكور المنقول بالآحاد ، ولأنه معارض بالأحاديث الدالة على كون أبي بكر محبا لله ولرسوله . وكون الله محبا له وراضيا عنه . قال تعالى في حق أبي بكر (ولسوف يرضى) وقال عليه الصلاة والسلام « ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لأبي بكر خاصة » وقال « ما صب الله شيئا في صدري إلا وصبه في صدر أبي بكر » وكل ذلك يدل على أنه كان يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله .

﴿ وأما الوجه الثاني ﴾ وهو قولهم : الآية التي بعد هذه الآية دالة على إمامة علي فوجب أن تكون هذه الآية نازلة في علي ، فجوابنا : أنا لا نسلم دلالة الآية التي بعد هذه الآية على إمامة علي وسنذكر الكلام فيه إن شاء الله تعالى ، فهذا ما في هذا الموضع من البحث والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿ يحبهم ويحبونه ﴾ فتحقيق الكلام في المحبة ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (والذين آمنوا أشد حباً لله) فلا فائدة في الاعادة . وفيه دقيقة وهي أنه تعالى قدم محبته لهم على محبتهم له ، وهذا حق لأنه لولا أن الله أحبهم وإلا لما وفقهم حتى صاروا محبين له .

ثم قال تعالى ﴿ أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين ﴾ وهو كقوله (أشداء على الكفار رحماء بينهم) قال صاحب الكشاف : أذلة جمع ذليل : وأما ذلول فجمعه ذلل ، وليس المراد بكونهم أذلة هو أنهم مهانون ، بل المراد المبالغة في وصفهم بالرفق ولين الجانب ، فان من كان ذليلا عند إنسان فانه البتة لا يظهر شيئاً من التكبر والترفع ، بل لا يظهر إلا الرفق واللين فكذا ههنا ، فقوله (أعزة على الكافرين) أي يظهرون الغلظة والترفع على الكافرين . وقيل : يعازونهم أي يغالبونهم من قولهم : عزه يعزه إذا غلبه ، كأنهم مشددون عليهم بالقهر والغلبة .

فان قيل : هلا قيل : أذلة للمؤمنين أعزة على الكافرين .

قلنا : فيه وجهان : أحدهما : أن يضمن الذل معنى الرحمة والشفقة ، كأنه قيل : راحمين عليهم مشفقين عليهم على وجه التذلل والتواضع ، والثاني : أنه تعالى ذكر كلمة « على » حتى يدل على علو منصبهم وفضلهم وشرفهم ، فيفيد أن كونهم أذلة ليس لأجل كونهم ذليلين في أنفسهم ، بل ذاك التذلل إنما كان لأجل أنهم أرادوا أن يضموا إلى علو منصبهم فضيلة التواضع . وقرىء (أذلة وأعزة) بالنصب على الحال .

ثم قال تعالى ﴿ يجاهدون في سبيل الله ﴾ أي لنصرة دين الله ﴿ ولا يخافون لومة لائم ﴾ وفيه وجهان : الأول : أن تكون هذه الواو للحال ، فان المنافقين كانوا يراقبون الكفار ويخافون لومهم ، فبين الله تعالى في هذه الآية أن من كان قوياً في الدين فانه لا يخاف في نصرة دين الله بيده ولسانه لومة لائم . الثاني : أن تكون هذه الواو للعطف ، والمعنى أن من شأنهم أن يجاهدوا في سبيل الله لا لغرض آخر ، ومن شأنهم أنهم صلاب في نصرة الدين لا يبالون بلومة اللائمين ، واللومة المرة الواحدة من اللوم ، والتنكير فيها وفي اللائم مبالغة ، كأنه قيل :

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾

لا يخافون شيئا قط من لوم أحد من اللائمين .

ثم قال تعالى ﴿ ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ﴾ فقوله (ذلك) إشارة إلى ما تقدم ذكره من وصف القوم بالمحبة والذلة والعزة والمجاهدة وانتفاء خوف اللومة الواحدة ، فبين تعالى أن كل ذلك بفضله وإحسانه ، وذلك صريح في أن طاعات العباد مخلوقة لله تعالى ، والمعتزلة يحملون اللفظ على فعل الالطاف ، وهو بعيد لأن فعل الالطاف عام في حق الكل ، فلا بد في التخصيص من فائدة زائدة .

ثم قال تعالى ﴿ والله واسع عليم ﴾ فالواسع إشارة إلى كمال القدرة ، والعليم إشارة إلى كمال العلم ، ولما أخبر الله تعالى أنه سيجيء بأقوام هذا شأنهم وصفتهم أكد ذلك بأنه كامل القدرة فلا يعجز عن هذا الموعود ، كامل العلم فيمتنع دخول الخلف في اخباره ومواعيده .

قوله تعالى ﴿ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ﴾ .

وجه النظم أنه تعالى لما نهى في الآيات المتقدمة عن موالاة الكفار أمر في هذه الآية بموالاة من يجب موالاته وقال (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا) أي المؤمنون الموصوفون بالصفات المذكورة ، وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في قوله (والذين آمنوا) قولان : الأول : أن المراد عامة المؤمنين ، وذلك لأن عبادة بن الصامت لما تبرأ من اليهود وقال : أنا بريء إلى الله من حلف قريظة والنضير ، وأتولى الله ورسوله نزلت هذه الآية على وفق قوله . وروي أيضاً أن عبدالله بن سلام قال : يا رسول الله إن قومنا قد هجرونا وأقسموا أن لا يجالسونا ، ولا نستطيع مجالسة أصحابك لبعد المنازل ، فنزلت هذه الآية ، فقال : رضينا بالله ورسوله وبالمؤمنين أولياء ، فعلى هذا : الآية عامة في حق كل المؤمنين ، فكل من كان مؤمنا فهو ولي كل المؤمنين ، ونظيره قوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض) وعلى هذا فقوله (الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة) صفة لكل المؤمنين ، والمراد بذكر هذه الصفات تمييز المؤمنين عن النافقين لأنهم كانوا يدعون الايمان ، إلا أنهم ما كانوا مداومين على الصلوات والزكوات ، قال تعالى في صفة

صلاتهم (ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى) وقال (يراؤن الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا) وقال في صفة زكاتهم (أشحة على الخير) وأما قوله (وهم راكعون) ففيه على هذا القول وجوه : الأول : قال أبو مسلم : المراد من الركوع الخضوع ، يعني أنهم يصلون ويزكون وهم منقادون خاضعون لجميع أوامر الله ونواهيه والثاني : أن يكون المراد : من شأنهم إقامة الصلاة ، وخص الركوع بالذكر تشريفاً له كما في قوله (واركعوا مع الراكعين) والثالث : قال بعضهم : إن أصحابه كانوا عند نزول هذه الآية مختلفون في هذه الصفات ، منهم من قد أتم الصلاة ، ومنهم من دفع المال إلى الفقير ، ومنهم من كان بعد في الصلاة وكان راكعا ، فلما كانوا مختلفين في هذه الصفات لا جرم ذكر الله تعالى كل هذه الصفات .

﴿ القول الثاني ﴾ أن المراد من هذه الآية شخص معين ، وعلى هذا ففيه أقوال : الأول : روى عكرمة أن هذه الآية نزلت في أبي بكر رضي الله عنه . والثاني : روى عطاء عن ابن عباس أنها نزلت في علي بن أبي طالب عليه السلام . روي أن عبدالله بن سلام قال : لما نزلت هذه الآية قلت يا رسول الله انا رأيت عليا تصدق بخاتمه على محتاج وهو راكع ، فنحن نتولاه . وروي عن أبي ذر رضي الله عنه أنه قال : صليت مع رسول الله ﷺ يوما صلاة الظهر ، فسأل سائل في المسجد فلم يعطه أحد ، فرفع السائل يده الى السماء وقال : اللهم اشهد اني سألت في مسجد الرسول ﷺ فما أعطاني أحد شيئاً ، وعلى عليه السلام كان راكعاً ، فأومأ اليه بخنصره اليمنى وكان فيها خاتم ، فأقبل السائل حتى أخذ الخاتم بمرأى النبي ﷺ ، فقال « اللهم إن أخي موسى سألك فقال (رب اشرح لي صدري) إلى قوله (وأشركه في أمري) فأنزلت قرآنا ناطقا (سنشد عضدك بأخيك ونجعل لكما سلطانا) اللهم وأنا محمد نبيك وصفيك فاشرح لي صدري ويسر لي أمري واجعل لي وزيرا من أهلي عليا اشدد به ظهري . قال أبو ذر : فوالله ما أتم رسول الله هذه الكلمة حتى نزل جبريل فقال : يا محمد اقرأ (انما وليكم الله ورسوله) الى آخرها ، فهذا مجموع ما يتعلق بالروايات في هذه المسألة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قالت الشيعة : هذه الآية دالة على أن الامام بعد رسول الله ﷺ هو علي بن أبي طالب ، وتقريره أن نقول : هذه الآية دالة على أن المراد بهذه الآية امام ، ومتى كان الأمر كذلك وجب أن يكون ذلك الامام هو علي بن أبي طالب .

﴿ بيان المقام الأول ﴾ أن الولي في اللغة قد جاء بمعنى الناصر والمحب ، كما في قوله (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وجاء بمعنى المتصرف. قال عليه الصلاة والسلام « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها » فنقول : ههنا وجهان : الأول : أن لفظ الولي جاء بهذين

المعنيين ولم يعين الله مراده ، ولا منافاة بين المعنيين ، فوجب حمله عليهما ، فوجب دلالة الآية على أن المؤمنين المذكورين في الآية متصرفون في الأمة . الثاني : أن نقول : الولي في هذه الآية لا يجوز أن يكون بمعنى الناصر ، فوجب أن يكون بمعنى المتصرف ، وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون بمعنى الناصر ، لأن الولاية المذكورة في هذه الآية غير عامة في كل المؤمنين ، بدليل أنه تعالى ذكر بكلمة « إنما » وكلمة « إنما » للحصر ، كقوله (إنما الله إله واحد) والولاية بمعنى النصرة عامة لقوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وهذا يوجب القطع بأن الولاية المذكورة في هذه الآية ليست بمعنى النصرة ، واذا لم تكن بمعنى النصرة كانت بمعنى التصرف ، لأنه ليس للولي معنى سوى هذين ، فصار تقدير الآية : إنما المتصرف فيكم أيها المؤمنون هو الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفة الفلانية ، وهذا يقتضي أن المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الآية متصرفون في جميع الأمة ، ولا معنى للامام إلا الانسان الذي يكون متصرفا في كل الأمة ، فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على أن الشخص المذكور فيها يجب أن يكون إمام الأمة .

﴿ أما بيان المقام الثاني ﴾ وهو أنه لما ثبت ما ذكرنا وجب أن يكون ذلك الانسان هو علي بن أبي طالب ، وبيانه من وجوه : الأول : أن كل من أثبت بهذه الآية إمامة شخص قال : إن ذلك الشخص هو علي ، وقد ثبت بما قدمنا دلالة هذه الآية على إمامة شخص ، فوجب أن يكون ذلك الشخص هو علي ، ضرورة أنه لا قائل بالفرق . الثاني : تظاهرت الروايات على أن هذه الآية نزلت في حق علي ، ولا يمكن المصير إلى قول من يقول : إنها نزلت في أبي بكر رضي الله عنه : لأنها لو نزلت في حقه لدلت على إمامته ، وأجمعت الأمة على أن هذه الآية لا تدل على إمامته ، فبطل هذا القول . والثالث : أن قوله (وهم راكعون) لا يجوز جعله عطفاً على ما تقدم ، لأن الصلاة قد تقدمت ، والصلاة مشتملة على الركوع ، فكانت إعادة ذكر الركوع تكراراً ، فوجب جعله حالاً أي يؤتون الزكاة حال كونهم راكعين ، وأجمعوا على أن إيتاء الزكاة حال الركوع لم يكن إلا في حق علي ، فكانت الآية مخصوصة به ودالة على إمامته من الوجه الذي قررناه ، وهذا حاصل استدلال القوم بهذه الآية على إمامة علي عليه السلام .

والجواب : أما حمل لفظ الولي على الناصر وعلى المتصرف معاً فغير جائز ، لما ثبت في أصول الفقه أنه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه معاً .

﴿ أما الوجه الثاني ﴾ فنقول : لم لا يجوز أن يكون المراد من لفظ الولي في هذه الآية الناصر والمحب ، ونحن نقيم الدلالة على أن حمل لفظ الولي على هذا المعنى أولى من حمله على معنى

المتصرف ، ثم نجيب عما قالوه فنقول : الذي يدل على أن حمله على الناصر أولى وجوه : الأول : أن اللائق بما قبل هذه الآية وبعدها ليس إلا هذا المعنى ، أما ما قبل هذه الآية فلأنه تعالى قال (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء) وليس المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى أئمة متصرفين في أرواحكم وأموالكم لأن بطلان هذا كالمعلوم بالضرورة ، بل المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى أحباباً وأنصاراً ، ولا تخالطوهم ولا تعاضدوهم، ثم لما بالغ في النهي عن ذلك قال (إنَّما وليكم الله ورسوله والمؤمنون) الموصوفون ، والظاهر أن الولاية المأمور بها ههنا هي المنهي عنها فيما قبل ، ولما كانت الولاية المنهي عنها فيما قبل هي الولاية بمعنى النصرة كانت الولاية المأمور بها هي الولاية بمعنى النصرة ، وأما ما بعد هذه الآية فهي قوله (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين) فأعاد النهي عن اتخاذ اليهود والنصارى والكفار أولياء ، ولا شك أن الولاية المنهي عنها هي الولاية بمعنى النصرة ، فكذلك الولاية في قوله (إنما وليكم الله) يجب أن تكون هي بمعنى النصرة ، وكل من أنصف وترك التعصب وتأمل في مقدمة الآية وفي مؤخرها قطع بأن الولي في قوله (إنما وليكم الله) ليس إلا بمعنى الناصر والمحب ، ولا يمكن أن يكون بمعنى الإمام ، لأن ذلك يكون إلقاء كلام أجنبي فيما بين كلامين مسوقين لغرض واحد ، وذلك يكون في غاية الركاكة والسقوط ، ويجب تنزيه كلام الله تعالى عنه .

﴿ الحجة الثانية ﴾ أنا لو حملنا الولاية على التصرف والإمامة لما كان المؤمنون المذكورون في الآية موصوفين بالولاية حال نزول الآية ، لأن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ما كان نافذ التصرف حال حياة الرسول ، والآية تقتضي كون هؤلاء المؤمنين موصوفين بالولاية في الحال ، أما لو حملنا الولاية على المحبة والنصرة كانت الولاية حاصلة في الحال ، فثبت أن حمل الولاية على المحبة أولى من حملها على التصرف، والذي يؤكد ما قلناه أنه تعالى منع المؤمنين من اتخاذ اليهود والنصارى أولياء ، ثم أمرهم بموالاة هؤلاء المؤمنين ، فلا بد وأن تكون موالاة هؤلاء المؤمنين حاصلة في الحال حتى يكون النفي والاثبات متواردين على شيء واحد ، ولما كانت الولاية بمعنى التصرف غير حاصلة في الحال امتنع حمل الآية عليها .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ أنه تعالى ذكر المؤمنين الموصوفين في هذه الآية بصيغة الجمع في سبعة مواضع وهي قوله (والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) وحمل ألفاظ الجمع وإن جاز على الواحد على سبيل التعظيم لكنه مجاز لا حقيقة . والأصل حمل الكلام على الحقيقة .

﴿ الحجة الرابعة ﴾ أنا قد بينا بالبرهان البين أن الآية المتقدمة وهي قوله (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه) إلى آخر الآية من أقوى الدلائل على صحة إمامة أبي بكر ، فلو دلت هذه الآية على صحة إمامة علي بعد الرسول لزم التناقض بين الآيتين ، وذلك باطل ، فوجب القطع بأن هذه الآية لا دلالة فيها على أن علياً هو الإمام بعد الرسول .

﴿ الحجة الخامسة ﴾ أن علي بن أبي طالب كان أعرف بتفسير القرآن من هؤلاء الروافض ، فلو كانت هذه الآية دالة على إمامته لأحتج بها في محفل من المحافل ، وليس للقوم أن يقولوا : إنه تركه للتقية فإنهم ينقلون عنه أنه تمسك يوم الشورى بخبر الغدير ، وخبر المباهلة ، وجميع فضائله ومناقبه ، ولم يتمسك البتة بهذه الآية في إثبات إمامته ، وذلك يوجب القطع بسقوط قول هؤلاء الروافض لعنهم الله .

﴿ الحجة السادسة ﴾ هي أنها دالة على إمامة علي ، لكنا توافقنا على أنها عند نزولها ما دلت على حصول الإمامة في الحال ، لأن علياً ما كان نافذ التصرف في الأمة حال حياة الرسول عليه الصلاة والسلام ، فلم يبق إلا أن تحمل الآية على أنها تدل على أن علياً سيصير إماماً بعد ذلك ، ومتى قالوا ذلك فنحن نقول بموجبه ونحمله على إمامته بعد أبي بكر وعمر وعثمان ، إذ ليس في الآية ما يدل على تعيين الوقت ، فإن قالوا : الأمة في هذه الآية على قولين : منهم من قال : إنها لا تدل على إمامة علي ، ومنهم من قال : إنها تدل على إمامته ، وكل من قال بذلك قال : إنها تدل على إمامته بعد الرسول من غير فصل ، فالقول بدلالة الآية على إمامة علي لا على هذا الوجه ، قول ثالث ، وهو باطل لأنا نجيب عنه فنقول : ومن الذي أخبركم أنه ما كان أحد في الأمة قال هذا القول ، فإن من المحتمل ، بل من الظاهر أنه منذ استدل مستدل بهذه الآية على إمامة علي ، فإن السائل يورد على ذلك الاستدلال هذا السؤال ، فكان ذكر هذا الاحتمال وهذا السؤال مقروناً بذكر هذا الاستدلال .

﴿ الحجة السابعة ﴾ أن قوله (إنما وليكم الله ورسوله) لا شك أنه خطاب مع الأمة، وهم كانوا قاطعين بأن المتصرف فيهم هو الله ورسوله ، وإنما ذكر الله تعالى هذا الكلام تطييباً لقلوب المؤمنين وتعريفاً لهم بأنه لا حاجة بهم إلى اتخاذ الأحباب والأنصار من الكفار ، وذلك لأن من كان الله ورسوله ناصراً له ومعيناً له فأي حاجة به إلى طلب النصرة والمحبة من اليهود والنصارى وإذا كان كذلك كان المراد بقوله (إنما وليكم الله ورسوله) هو الولاية بمعنى النصرة والمحبة ، ولا شك أن لفظ الولي مذكور مرة واحدة ، فلما أريد به ههنا معنى النصرة امتنع أن يراد به معنى التصرف لما ثبت أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معاً .

﴿ الحجة الثامنة ﴾ أنه تعالى مدح المؤمنين في الآية المتقدمة بقوله (يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) فإذا حملنا قوله (إنما وليكم الله ورسوله) على معنى المحبة والنصرة كان قوله (إنما وليكم الله ورسوله) يفيد فائدة قوله (يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) وقوله (يجاهدون في سبيل الله) يفيد فائدة قوله (يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) فكانت هذه الآية مطابقة لما قبلها مؤكدة لمعناها فكان ذلك أولى، فثبت بهذه الوجوه أن الولاية المذكورة في هذه الآية يجب أن تكون بمعنى النصرة لا بمعنى التصرف .

أما الوجه الذي عولوا عليه وهو أن الولاية المذكورة في الآية غير عامة ، والولاية بمعنى النصرة عامة ، فجوابه من وجهين :

الأول : لا نسلم أن الولاية المذكورة في الآية غير عامة ، ولا نسلم إن كلمة « إنما » للحصر، والدليل عليه قوله (إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء) ولا شك أن الحياة الدنيا لها أمثال أخرى سوى هذا المثل ، وقال (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو) ولا شك أن اللعب واللهو قد يحصل في غيرها . الثاني : لا نسلم أن الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين ، وبيانه أنه تعالى قسم المؤمنين قسمين : أحدهما : الذين جعلهم مولياً عليهم وهم المخاطبون بقوله (إنما وليكم الله) والثاني : الأولياء ، وهم المؤمنون الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ، فإذا فسرنا الولاية ههنا بمعنى النصرة كان المعنى أنه تعالى جعل أحد القسمين أنصاراً للقسم الثاني . ونصرة القسم الثاني غير حاصلة لجميع المؤمنين، ولو كان كذلك لزم في القسم الذي هم المنصورون أن يكونوا ناصرين لأنفسهم ، وذلك محال ، فثبت أن نصرة أحد قسمي الأمة غير ثابتة لكل الأمة ، بل مخصوصة بالقسم الثاني من الأمة ، فلم يلزم من كون الولاية المذكورة في هذه الآية خاصة أن لا تكون بمعنى النصرة ، وهذا جواب حسن دقيق لا بد من التأمل فيه .

وأما استدلالهم بأن هذه الآية نزلت في حق علي فهو ممنوع ، فقد بينا أن أكثر المفسرين زعموا أنه في حق الأمة ، والمراد أن الله تعالى أمر المسلم أن لا يتخذ الحبيب والناصر إلا من المسلمين ، ومنهم من يقول : إنها نزلت في حق أبي بكر .

وأما استدلالهم بأن الآية مختصة بمن أدى الزكاة في الركوع حال كونه في الركوع، وذلك هو علي بن أبي طالب فنقول : هذا أيضاً ضعيف من وجوه : الأول : إن الزكاة اسم للواجب لا

للمندوب بدليل قوله تعالى (وآتوا الزكاة) فلو أنه أدى الزكاة الواجبة في حال كونه في الركوع لكان قد أخر أداء الزكاة الواجب عن أول أوقات الوجوب ، وذلك عند أكثر العلماء معصية ، وإنه لا يجوز إسناده إلى علي عليه السلام ، وحمل الزكاة على الصدقة النافلة خلاف الأصل لما بينا أن قوله (وآتوا الزكاة) ظاهره يدل على أن كل ما كان زكاة فهو واجب : الثاني : وهو أن اللائق بعلي عليه السلام أن يكون مستغرق القلب بذكر الله حال ما يكون في الصلاة ، والظاهر أن من كان كذلك فإنه لا يتفرغ لاستماع كلام الغير ولفهمه ، ولهذا قال تعالى (الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض) ومن كان قلبه مستغرقاً في الفكر كيف يتفرغ لاستماع كلام الغير . الثالث : أن دفع الخاتم في الصلاة للفقير عمل كثير ، واللائق بحال علي عليه السلام أن لا يفعل ذلك . الرابع : أن المشهور أنه عليه السلام كان فقيراً ولم يكن له مال تجب الزكاة فيه ، ولذلك فانهم يقولون : انه لما أعطى ثلاثة أقراص نزل فيه « سورة هل أتى » وذلك لا يمكن إلا إذا كان فقيراً ، فأما من كان له مال تجب فيه الزكاة يمتنع أن يستحق المدح العظيم المذكور في تلك السورة على إعطاء ثلاثة أقراص ، وإذا لم يكن له مال تجب فيه الزكاة امتنع حمل قوله (ويؤتون الزكاة وهم راكعون) عليه .

الوجه الخامس : هب أن المراد هو علي بن طالب لكنه لا يتم الاستدلال بالآية إلا إذا تم المراد بالولي هو المتصرف لا الناصر والمحب ، وقد سبق الكلام فيه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ إعلم أن الذين يقولون : المراد من قوله (ويؤتون الزكاة وهم راكعون) هو أنهم يؤتون الزكاة حال كونهم راكعين احتجوا بالآية على أن العمل القليل لا يقطع الصلاة ، فإنه دفع الزكاة إلى السائل وهو في الصلاة ، ولا شك أنه نوى إيتاء الزكاة وهو في الصلاة ، فدل ذلك على أن هذه الأعمال لا تقطع الصلاة ، وبقي في الآية سؤالان .

﴿ السؤال الأول ﴾ المذكور في الآية هو الله تعالى ورسوله والمؤمنون ، فلم لم يقل : إنما أولياؤكم ؟

والجواب : أصل الكلام إنما وليكم الله ، فجعلت الولاية لله على طريق الأصالة ، ثم نظم في سلك إثباتها له إثباتها لرسول الله والمؤمنين على سبيل التبع ، ولو قيل : إنما أولياؤكم الله ورسوله والذين آمنوا لم يكن في الكلام أصل وتبع ، وفي قراءة عبدالله : إنما مولاكم الله .

﴿ السؤال الثاني ﴾ « الذين يقيمون » ما محله ؟

الجواب : الرفع على البدل من « الذين آمنوا » أو يقال : التقدير : هم الذين يقيمون ، أو النصب على المدح ، والغرض من ذكره تمييز المؤمن المخلص عمن يدعي الايمان

وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴿٥٦﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾

ويكون منافقاً ؛ لأن ذلك الإخلاص إنما يعرف بكونه مواظباً على الصلاة في حال الركوع ، أي في حال الخضوع والخشوع والاخبات لله تعالى .

ثم قال تعالى ﴿ ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون ﴾ .

وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الحزب في اللغة أصحاب الرجل الذين يكونون معه على رأيه ، وهم القوم الذين يجتمعون لأمر حزبهم ، وللمفسرين عبارات . قال الحسن : جند الله ، وقال أبو روق : أولياء الله وقال أبو العالية : شيعة الله ، وقال بعضهم : أنصار الله . وقال الأخفش : حزب الله الذين يدينون بدينه ويطيعونه فينصرهم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (فإن حزب الله هم الغالبون) جملة واقعة موقع خبر المبتدأ ، والعائد غير مذكور لكونه معلوماً ، والتقدير فهو غالب لكونه من جند الله وأنصاره .

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين ﴾ .

إعلم أنه تعالى نهى في الآية المتقدمة عن اتخاذ اليهود والنصارى أولياء وساق الكلام في تقريره ، ثم ذكر ههنا النهي العام عن موالاة جميع الكفار وهو هذه الآية ، وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ أبو عمرو والكسائي (الكفار) بالجر عطفاً على قوله (من الذين أوتوا الكتاب) ومن الكفار ، والباقون بالنصب عطفاً على قوله (الذين اتخذوا) بتقدير : ولا الكفار .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قيل : كان رفاعة بن زيد وسويد بن الحرث أظهرا الإيمان ثم نافقا ، وكان رجال من المسلمين يوادونهما ، فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية .

وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ٱتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴿٥٨﴾ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَٰسِقُونَ ﴿٥٩﴾

﴿ المسألة الثالثة ﴾ هذه الآية تقتضي امتياز أهل الكتاب عن الكفار لأن العطف يقتضي المغايرة ، وقوله (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب) صريح في كونهم كفاراً ، وطريق التوفيق بينهما أن كفر المشركين أعظم وأغلظ ، فنحن لهذا السبب نخصصهم باسم الكفر . والله أعلم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ معنى تلاعبهم بالدين واستهزائهم إظهارهم ذلك باللسان مع الاصرار على الكفر في القلب ، ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤن) والمعنى أن القوم لمااتخذوا دينكم هزواً وسخرية فلا تتخذوهم أولياء وانصاراً وأحباباً ، فإن ذلك كالأمر الخارج عن العقل والمروءة .

قوله تعالى ﴿ وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هزواً ولعباً ﴾ .

لما حكى في الآية الأولى عنهم أنهم اتخذوا دين المسلمين هزواً ولعباً ذكر ههنا بعض ما يتخذونه من هذا الدين هزواً ولعباً فقال (وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هزواً ولعباً» وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الضمير في قوله (اتخذوها) للصلاة أو المناداة .

قيل : كان رجل من النصارى بالمدينة إذا سمع المؤذن بالمدينة يقول : أشهد أن محمداً رسول الله يقول : أحرق الكاذب ، فدخلت خادمته بنار ذات ليلة فتطايرت منها شرارة في البيت فاحترق البيت واحترق هو وأهله .

وقيل : كان منادى رسول الله ﷺ ينادي للصلاة وقام المسلمون إليها ، فقالت اليهود : قاموا لا قاموا ، صلوا لا صلوا على طريق الاستهزاء ، فنزلت الآية :

وقيل : كان المنافقون يتضاحكون عند القيام إلى الصلاة تنفيراً للناس عنها .

وقيل : قالوا يا محمد لقد أبدعت شيئاً لم يسمع فيما مضى ، فإن كنت نبياً فقد خالفت فيما أحدثت جميع الأنبياء ، فمن أين لك صياح كصياح العير ، فأنزل الله هذه الآية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قالوا : دلت الآية على ثبوت الأذان بنص الكتاب لا بالمنام وحده .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (هزواً ولعباً) أمران ، وذلك لأنهم عند إقامة الصلاة يقولون : هذه الأعمال التي أتينا بها استهزاء بالمسلمين وسخرية منهم ، فإنهم يظنون أنا على دينهم مع أنا لسنا كذلك . ولما اعتقدوا أنه ليس فيها فائدة ومنفعة في الدين والدنيا قالوا إنها لعب .

ثم قال تعالى ﴿ ذلك بأنهم قوم لا يعقلون ﴾ أي لو كان لهم عقل كامل لعلموا أن تعظيم الخالق المنعم وخدمته مقرونة بغاية التعظيم لا يكون هزواً ولعباً ، بل هو أحسن أعمال العباد وأشرف أفعالهم ، ولذلك قال بعض الحكماء : أشرف الحركات الصلاة ، وأنفع السكنات الصيام .

قوله تعالى ﴿ **قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل من قبل وأن أكثركم فاسقون** ﴾ .

إعلم أن وجه النظم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم اتخذوا دين الإسلام هزواً ولعباً قال لهم : ما الذي تنقمون من هذا الدين ، وما الذي تجدون فيه مما يوجب اتخاذه هزواً ولعباً وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ الحسن (هل تنقمون) بفتح القاف ، والفصيح كسرها . يقال : نقمت الشيء ونقمته بكسر القاف وفتحها إذا أنكرته ، وللمفسرين عبارات : هل تنقمون منا : هل تعيبون هل تنكرون ، هل تكرهون . قال بعضهم : سمي العقاب نقمة لأنه يجب على ما ينكر من الفعل . وقال آخرون : الكراهة التي يتبعها سخط من الكاره تسمى نقمة ، لأنها تتبعها النقمة التي هي العذاب فعلى القول الأول لفظ النقمة موضوع أولاً للمكروه ، ثم سمي العذاب نقمة لكونه مكروهاً ، وعلى القول الثاني لفظ النقمة موضوع للعذاب ، ثم سمي المنكر والمكروه نقمة لأنه يتبعه العذاب .

﴿ المسألة الثانية ﴾ معنى الآية أنه يقول لأهل الكتاب : لم اتخذتم هذا الدين هزواً ولعباً ، ثم قال على سبيل التعجب : هل تجدون في هذا الدين إلا الإيمان بالله والإيمان بما أنزل

على محمد ﷺ ، والإيمان بجميع الأنبياء الذين كانوا قبل محمد ! يعني أن هذا ليس مما ينقم ، أما الإيمان بالله فهو رأس جميع الطاعات ، وأما الإيمان بمحمد وبجميع الأنبياء فهو الحق والصدق ؛ لأنه إذا كان الطريق إلى تصديق بعض الأنبياء في ادعاء الرسالة والنبوة هو المعجز ، ثم رأينا أن المعجز حصل على يد محمد عليه الصلاة والسلام وجب الاقرار بكونه رسولا ، فأما الإقرار بالبعض وإنكار البعض فذلك كلام متناقض ، ومذهب باطل ، فثبت أن الذين نحن عليه هو الدين الحق والطريق المستقيم ، فلم تنقموه علينا ! قال ابن عباس : إن نفراً من اليهود أتوا رسول الله ﷺ فسألوه عمن يؤمن به من الرسل ، فقال : أؤمن بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم واسمعيل إلى قوله ونحن له مسلمون ، فلما ذكر عيسى جحدوا نبوته وقالوا : والله ما نعلم أهل دين أقل حظاً في الدنيا والآخرة منكم ولا ديناً شراً من دينكم ، فأنزل الله تعالى هذه الآية وما بعدها .

وأما قوله ﴿ وأن أكثركم فاسقون ﴾ فالقراءة العامة « أن » بفتح الألف ، وقرأ نعيم بن ميسرة « إن » بالكسر ، وفي الآية سؤالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ كيف ينقم اليهود على المسلمين مع كون أكثر اليهود فاسقين ؟

والجواب من وجوه : الأول : قوله (وأن أكثركم فاسقون) تخصيص لهم بالفسق ، فيدل على سبيل التعريض أنهم لم يتبعوهم على فسقهم ، فكان المعنى : وما تنقمون منا إلا أن آمنا ، وما فسقنا مثلكم ، الثاني : لما ذكر تعالى ما ينقم اليهود عليهم من الإيمان بجميع الرسل وليس ذلك مما ينقم ذكر في مقابله فسقهم ، وهو مما ينقم ، ومثل هذا حسن في الازدواج . يقول القائل : هل تنقم مني إلا أني عفيف وإنك فاجر ، وأني غني وأنت فقير ، فيحسن ذلك لاتمام المعنى على سبيل المقابلة . والثالث : أن يكون الواو بمعنى « مع » أي وما تنقمون منا إلا الإيمان بالله مع أن أكثركم فاسقون ، فإن أحد الخصمين إذا كان موصوفاً بالصفات الذميمة واكتسب الثاني شيئاً كثيراً من الصفات الحميدة كان اكتسابه للصفات الحميدة مع كون خصمه مكتسباً للصفات الذميمة أشد تأثيراً في وقوع البغض والحسد في قلب الخصم . والرابع : أن يكون على تقدير حذف المضاف ، أي واعتقاد أنكم فاسقون . الخامس : أن يكون التقدير : وما تنقمون منا إلا بأن آمناً بالله وبأن أكثركم فاسقون ، يعني بسبب فسقكم نقمتم الإيمان علينا . السادس : يجوز أن يكون تعليلاً معطوفاً على تعليل محذوف كأنه قيل : وما تنقمون منا إلا الإيمان لقلة إنصافكم ، ولأجل أن أكثركم فاسقون .

﴿ السؤال الثاني ﴾ اليهود كلهم فساق وكفار ، فلم خص الأكثر بوصف الفسق ؟

قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ أُو۟لَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٦٠﴾

والجواب من وجهين : الأول : يعني أن أكثركم إنما يقولون ما يقولون ، ويفعلون ما يفعلون طلباً للرياسة والجاه وأخذ الرشوة والتقرب إلى الملوك ، فأنتم في دينكم فساق لا عدول ، فإن الكافر والمبتدع قد يكون عدل دينه ، وقد يكون فاسق دينه ، ومعلوم أن كلهم ما كانوا كذلك فلذلك خص أكثرهم بهذا الحكم ، والثاني : ذكر أكثرهم لئلا يظن أن من آمن منهم داخل في ذلك .

ثم قال تعالى ﴿ قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت أولئك شر مكاناً وأضل عن سواء السبيل ﴾ .

وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله (من ذلك) إشارة إلى المنقم ، ولا بد من حذف المضاف ، وتقديره : بشر من أهل ذلك ؛ لأنه قال : من لعنه الله ، ولا يقال الملعون شر من ذلك الدين ، بل يقال : إنه شر ممن له ذلك الدين .

فإن قيل : فهذا يقتضي كون الموصوفين بذلك الدين محكوماً عليهم بالشر ، ومعلوم أنه ليس كذلك .

قلنا : إنما خرج الكلام على حسب قولهم واعتقادهم ، فإنهم حكموا بأن اعتقاد ذلك الدين شر ، فقيل لهم : هب أن الأمر كذلك ولكن لعنة الله وغضبه ومسخ الصور شر من ذلك .

﴿ المسألة الثانية ﴾ « مثوبة » نصب على التمييز ، ووزنها مفعلة كقولك : مقولة ومجوزة ، وهو بمعنى المصدر ، وقد جاءت مصادر على مفعول كالمعقول والميسور .

فإن قيل : المثوبة مختصة بالاحسان ، فكيف جاءت في الاساءة ؟

قلنا : هذا على طريقة قوله (فبشرهم بعذاب أليم) وقول الشاعر :

تحية بينهم ضرب وجيع

﴿ المسألة الثالثة ﴾ « من » في قوله (من لعنة الله) يحتمل وجهين : الأول : أنه في محل الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف ، فإنه لما قال (قل هل أنبئكم بشر من ذلك) فكأن قائلاً قال : من ذلك ؟ فقيل : هو من لعنه الله ، ونظيره قوله تعالى (قل أفأنبئكم بشر من ذلكم النار) كأنه قال : هو النار . الثاني : يجوز أن يكون في موضع خفض بدلاً من « شر » والمعنى أنبئكم بمن لعنه الله .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اعلم أنه تعالى ذكر من صفاتهم أنواعاً : أولها : أنه تعالى لعنهم ، وثانيها : أنه غضب عليهم ، وثالثها : أنه جعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت . قال أهل التفسير : عني بالقردة أصحاب السبت ، وبالخنازير كفار مائدة عيسى . وروى أيضاً أن المسخين كانا في أصحاب السبت لأن شبانهم مسخوا قردة ، ومشايخهم مسخوا خنازير .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ ذكر صاحب الكشاف في قوله (وعبد الطاغوت) أنواعاً من القراآت : أحدها : قرأ أبي : وعبدوا الطاغوت ، وثانيها : قرأ ابن مسعود : ومن عبدوا، وثالثها : وعابد الطاغوت عطفاً على القردة ، ورابعها : وعابدي ، وخامسها : وعباد ، وسادسها : وعبد ، وسابعها : وعبد ، بوزن حطم ، وثامنها : وعبيد ، وتاسعها : وعبد بضمتين جمع عبيد ، وعاشرها : وعبدة بوزن كفرة ، والحادي عشر : وعبد ، وأصله عبدة ، فحذفت التاء للاضافة ، أو هو كخدم في جمع خادم ، والثاني عشر : عبد ، والثالث عشر : عباد ، والرابع عشر : وأعبد ، والخامس عشر : وعبد الطاغوت على البناء للمفعول ، وحذف الراجع ، بمعنى وعبد الطاغوت فيهم أو بينهم ، والسادس عشر : وعبد الطاغوت ، بمعنى صار الطاغوت معبوداً من دون الله تعالى ، كقولك : أمر إذا صار أميراً ، والسابع عشر : قرأ حمزة : عبد الطاغوت بفتح العين وضم الباء ونصب الدال وجر الطاغوت ، وعابوا هذه القراءة على حمزة ولحنوه ونسبوه إلى ما لا يجوز ذكره ، وقال قوم : إنها ليست بلحن ولا خطأ ، وذكروا فيها وجوهاً : الأول : أن العبد هو العبد إلا أنهم ضموا الباء للمبالغة ، كقولهم : رجل حذر وفطن للبليغ في الحذر والفطنة ، فتأويل عبد الطاغوت أنه بلغ الغاية في طاعة الشيطان ، وهذا أحسن الوجوه . والثاني : أن العبد ، والعبد لغتان كقولهم : سبع وسبع . الثالث : أن العبد جمعه عباد ، والعباد جمعه عبد ، كثمار وثمر ، ثم استثقلوا ضمتين متواليتين فأبدلت الأولى بالفتحة . الرابع : يحتمل أنه أراد أعبد الطاغوت ، فيكون مثل فلس وأفلس ، ثم حذفت الهمزة ونقلت حركتها إلى العين . الخامس : يحتمل أنه أراد : وعبدة الطاغوت كما

وَإِذَا جَآءُوكُمْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَقَد دَّخَلُواْ بِٱلْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُواْ بِهِۦ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُواْ يَكْتُمُونَ ﴿٦١﴾

قرى ، ثم حذف الهاء وضم الباء لئلا يشتبه بالفعل .

﴿ المسألة السادسة ﴾ قوله (وعبد الطاغوت) قال الفراء : تأويله وجعل منهم القردة ومن عبد الطاغوت ، فعلى هذا : الموصول محذوف .

﴿ المسألة السابعة ﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الكفر بقضاء الله . قالوا : لأن تقدير الآية وجعل الله منهم من عبد الطاغوت ، وإنما يفعل معنى هذا الجعل إذا كان هو الذي جعل فيهم تلك العبادة ، إذ لو كان جعل تلك العبادة منهم لكان الله تعالى ما جعلهم عبدة الطاغوت ، بل كانوا هم الذين جعلوا أنفسهم كذلك ، وذلك على خلاف الآية . قالت المعتزلة : معناه أنه تعالى حكم عليهم بذلك ووصفهم به كقوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً) والكلام فيه قد تقدم مراراً .

﴿ المسألة الثامنة ﴾ قيل : الطاغوت العجل ، وقيل : الطاغوت الأحبار ، وكل من أطاع أحداً في معصية الله فقد عبده .

ثم قال تعالى ﴿ أولئك شر مكاناً ﴾ أي أولئك الملعونون الممسوخون شر مكاناً من المؤمنين ، وفي لفظ المكان وجهان : الأول : قال ابن عباس رضي الله عنهما : لأن مكانهم سقر ، ولا مكان أشد شراً منه . والثاني : أنه أضيف الشر في اللفظ إلى المكان وهو في الحقيقة لأهله ، وهو من باب الكناية كقولهم : فلان طويل النجاد كثير الرماد ، ويرجع حاصله إلى الاشارة إلى الشيء بذكر لوازمه وتوابعه .

ثم قال ﴿ وأضل عن سواء السبيل ﴾ أي عن قصد السبيل والدين الحق . قال المفسرون : لما نزلت هذه الآية عير المسلمون أهل الكتاب وقالوا : يا إخوان القردة والخنازير ، فافتضحوا ونكسوا رؤسهم .

قوله تعالى ﴿ وإذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به ﴾ .

وفيه مسائل :

﴿ وَتَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٦٢﴾ لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴿٦٣﴾ ﴾

﴿ المسألة الأولى ﴾ قالوا : نزلت هذه الآية في ناس من اليهود كانوا يدخلون على الرسول عليه الصلاة والسلام ويظهرون له الإيمان نفاقاً ، فأخبره الله عز وجل بشأنهم وأنهم يخرجون من مجلسك كما دخلوا لم يتعلق بقلبهم شيء من دلائلك وتقريراتك ونصائحك وتذكيراتك .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الباء في قوله (دخلوا بالكفر وخرجوا به) يفيد بقاء الكفر معهم حالتي الدخول والخروج من غير نقصان ولا تغيير فيه البتة ، كما تقول : دخل زيد بثوبه وخرج به ، أي بقي ثوبه حال الخروج كما كان حال الدخول .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ذكر عند الدخول كلمة « قد » فقال (وقد دخلوا بالكفر) وذكر عند الخروج كلمة « هم » فقال (وهم قد خرجوا به) قالوا : الفائدة في ذكر كلمة « قد » تقريب الماضي من الحال ، والفائدة في ذكر كلمة « هم » التأكيد في إضافة الكفر إليهم ، ونفى أن يكون من النبي ﷺ في ذلك فعل ، أي لم يسمعوا منك يا محمد عند جلوسهم معك ما يوجب كفراً ، فتكون أنت الذي ألقيتهم في الكفر ، بل هم الذين خرجوا بالكفر باختيار أنفسهم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قالت المعتزلة ؛ إنه تعالى أضاف الكفر إليهم حالتي الدخول والخروج على سبيل الذم ، وبالغ في تقرير تلك الاضافة بقوله (وهم قد خرجوا به) فدل هذا على أنه من العبد لا من الله .

والجواب : المعارضة بالعلم والداعي .

ثم قال تعالى ﴿ والله أعلم بما كانوا يكتمون ﴾ والغرض منه المبالغة فيما في قلوبهم من الجد والاجتهاد في المكر بالمسلمين والكيد بهم والبغض والعداوة لهم .

ثم قال تعالى ﴿ وترىٰ كثيراً منهم يسارعون في الإثم والعدوان وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يعملون ﴾ .

المسارعة في الشيء الشروع فيه بسرعة . قيل : الإثم الكذب ، والعدوان الظلم ، وقيل : الإثم ما يختص بهم ، والعدوان ما يتعداهم إلى غيرهم ، وأما أكل السحت فهو أخذ الرشوة ، وقد تقدم الاستقصاء في تفسير السحت ، وفي الآية فوائد :

﴿ الفائدة الأولى ﴾ أنه تعالى قال (وترى كثيراً منهم) والسبب أن كلهم ما كان يفعل ذلك ، بل كان بعضهم يستحيي فيترك .

﴿ الفائدة الثانية ﴾ إن لفظ المسارعة إنما يستعمل في أكثر الأمر في الخير . قال تعالى (يسارعون في الخيرات) وقال تعالى (نسارع لهم في الخيرات) فكان اللائق بهذا الموضع لفظ العجلة ، إلا أنه تعالى ذكر لفظ المسارعة لفائدة ، وهي أنهم كانوا يقدمون على هذه المنكرات كأنهم محقون فيه .

﴿ الفائدة الثالثة ﴾ لفظ الإثم يتناول جميع المعاصي والمنهيات ، فلما ذكر الله تعالى بعده العدوان وأكل السحت دل هذا على أن هذين النوعين أعظم أنواع المعصية والإثم .

ثم قال تعالى ﴿ لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون ﴾ معنى « لولا » ههنا التحضيض والتوبيخ ، وهو بمعنى هلا ، والكلام في تفسير الربانيين والأحبار قد تقدم . قال الحسن : الربانيون علماء أهل الإنجيل ، والأحبار علماء أهل التوراة . وقال غيره : كله في اليهود لأنه متصل بذكرهم ، والمعنى أن الله تعالى استبعد من علماء أهل الكتاب أنهم ما نهوا سفلتهم وعوامهم عن المعاصي ، وذلك يدل على أن تارك النهي عن المنكر بمنزلة مرتكبه ، لأنه تعالى ذم الفريقين في هذه الآية على لفظ واحد ، بل نقول : إن ذم تارك النهي عن المنكر أقوى لأنه تعالى قال في المقدمين على الإثم والعدوان وأكل السحت (لبئس ما كانوا يعملون) وقال في العلماء التاركين للنهي عن المنكر (لبئس ما كانوا يصنعون) والصنع أقوى من العمل لأن العمل إنما يسمى صناعة إذا صار مستقراً راسخاً متمكناً ، فجعل جرم العاملين ذنباً غير راسخ ، وذنب التاركين للنهي عن المنكر ذنباً راسخاً ، والأمر في الحقيقة كذلك لأن المعصية مرض الروح ، وعلاجه العلم بالله وبصفاته وبأحكامه ، فإذا حصل هذا العلم وما زالت المعصية كان مثل المرض الذي شرب صاحبه الدواء فما زال ، هناك يحصل العلم بأن المرض صعب شديد لا يكاد يزول ، فكذلك العالم إذا أقدم على المعصية دل على أن مرض القلب في غاية القوة والشدة ، وعن ابن عباس : هي أشد آية في القرآن ، وعن الضحاك : ما في القرآن آية أخوف عندي منها والله أعلم .

وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ كُلَّمَآ أَوْقَدُوا۟ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٦٤﴾

قوله تعالى ﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا ﴾ .

اعلم أن في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في هذا الموضع أشكال . وهو أن الله تعالى حكى عن اليهود أنهم قالوا ذلك ، ولا شك في أن الله تعالى صادق في كل ما أخبر عنه ، ونرى اليهود مطبقين متفقين على أنا لا نقول ذلك ولا نعتقده البتة ، وأيضاً المذهب الذي يحكي عن العقلاء لا بد وأن يكون معلوم البطلان بضرورة العقل ، والقول بأن يد الله مغلولة قول باطل ببديهة العقل ، لأن قولنا « الله » اسم لموجود قديم ، وقادر على خلق العالم وإيجاده وتكوينه ، وهذا الموجود يمتنع أن تكون يده مغلولة وقدرته مقيدة وقاصرة ، وإلا فكيف يمكنه مع القدرة الناقصة حفظ العالم وتدبيره .

إذا ثبت هذا فنقول : حصل الا شكال الشديد في كيفية تصحيح هذا النقل وهذه الرواية فنقول : عندنا فيه وجوه : الأول : لعل القوم إنما قالوا هذا على سبيل الالزام ، فإنهم لما سمعوا قوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً) قالوا : لو احتاج إلى القرض لكان فقيراً عاجزاً ، فلما حكموا بأن الإله الذي يستقرض شيئاً من عباده فقير مغلول اليدين ، لا جرم حكى الله عنهم هذا الكلام . الثاني : لعل القوم لما رأوا أصحاب الرسول ﷺ في غاية الشدة والفقر والحاجة قالوا على سبيل السخرية والاستهزاء : إن إله محمد فقير مغلول اليد ، فلما قالوا ذلك حكى الله عنهم هذا الكلام الثالث : قال المفسرون : اليهود كانوا أكثر الناس مالا وثروة ، فلما بعث الله محمداً وكذبوا به ضيق الله عليهم المعيشة فعند ذلك قالت اليهود : يد الله مغلولة ، أي مقبوضة عن العطاء على جهة الصفة بالبخل ، والجاهل إذا وقع في البلاء والشدة والمحنة يقول مثل هذه الألفاظ. الرابع : لعله كان فيهم من كان على مذهب الفلسفة ، وهو أنه تعالى موجب لذاته ، وأن حدوث الحوادث عنه لا يمكن إلا على نهج واحد وسنن واحد ، وإنه

تعالى غير قادر على إحداث الحوادث على غير الوجوه التي عليها تقع ، فعبروا عن عدم الاقتدار على التغيير والتبديل بغل اليد . الخامس : قال بعضهم : المراد هو قول اليهود : إن الله لا يعذبنا إلا بقدر الأيام التي عبدنا العجل فيها ، إلا أنهم عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم الا في هذا القدر من الزمان بهذه العبارة الفاسدة ، واستوجبوا اللعن بسبب فساد العبارة وعدم رعاية الأدب ، وهذا قول الحسن . فثبت أن هذه الحكاية صحيحة على كل هذه الوجوه والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود ، ومنه قوله تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) قالوا : والسبب فيه أن اليد آلة لأكثر الأعمال لا سيما لدفع المال ولا نفاقه ، فأطلقوا اسم السبب على المسبب . وأسندوا الجود والبخل إلى اليد والبنان والكف والأنامل . فقيل للجواد : فياض الكف مبسوط اليد ، وبسط البنان تره الأنامل . ويقال للبخيل : كز الأصابع مقبوض الكف جعد الأنامل .

فإن قيل : فلما كان قوله (يد الله مغلولة) المراد منه البخل وجب أن يكون قوله (غلت أيديهم) المراد منه أيضاً البخل لتصح المطابقة ، والبخل من الصفات المذمومة التي نهى الله تعالى عنها ، فكيف يجوز أن يدعو عليهم بذلك ؟

قلنا : قوله (يد الله مغلولة) عبارة عن عدم المكنة من البذل والاعطاء ، ثم إن عدم المكنة من الإعطاء تارة يكون لأجل البخل وتارة يكون لأجل الفقر ، وتارة يكون لأجل العجز ، فكذلك قوله (غلت أيديهم) دعاء عليهم بعدم القدرة والمكنة ؛ سواء حصل ذلك بسبب العجز أو الفقر أو البخل ، وعلى هذا التقدير فإنه يزول الاشكال .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا) فيه وجهان : الأول : أنه دعاء عليهم ، والمعنى أنه تعالى يعلمنا أن ندعو عليهم بهذا الدعاء كما علمنا الاستثناء في قوله (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين) وكما علمنا الدعاء على المنافقين في قوله (فزادهم الله مرضاً) وعلى أبي لهب في قوله (تبت يدا أبي لهب) الثاني : أنه إخبار . قال الحسن : غلت أيديهم في نار جهنم على الحقيقة ، أي شدت إلى أعناقهم جزاء لهم على هذا القول .

فإن قيل : فإذا كان هذا الغل إنما حكم به جزاء لهم على هذا القول ، فكان ينبغي أن يقال : فغلت أيديهم .

قلنا : حذف العطف وإن كان مضمراً إلا أنه حذف لفائدة ، وهي أنه لما حذف كان قوله

(غلت أيديهم) كالكلام المبتدأ به ، وكون الكلام مبتدأ به يزيده قوة ووثاقة ؛ لأن الابتداء بالشيء يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتناء بتقريره ، ونظير هذا الموضع في حذف فاء التعقيب قوله تعالى (وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزوا) ولم يقل: فقالوا أتتخذنا هزواً . وأما قوله (ولعنوا بما قالوا) قال الحسن: عذبوا في الدنيا بالجزية وفي الآخرة بالنار .

ثم قال تعالى ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ .

واعلم أن الكلام في هذه الآية من المهمات ، فإن الآيات الكثيرة من القرآن ناطقة بإثبات اليد ، فتارة المذكور هو اليد من غير بيان العدد . قال تعالى (يد الله فوق أيديهم) وتارة بإثبات اليدين لله تعالى : منها هذه الآية ، ومنها قوله تعالى لإبليس الملعون (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) وتارة بإثبات الأيدي . قال تعالى (أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً) .

إذا عرفت هذا فنقول . اختلفت الأمة في تفسير يد الله تعالى ، فقالت المجسمة : إنها عضو جسماني كما في حق كل أحد ، واحتجوا عليه بقوله تعالى (ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها) وجه الاستدلال أنه تعالى قدح في إلهية الأصنام لأجل أنها ليس لها شيء من هذه الأعضاء ، فلو لم تحصل لله هذه الأعضاء لزم القدح في كونه إلهاً ، ولما بطل ذلك وجب إثبات هذه الأعضاء له . قالوا : وأيضاً اسم اليد موضوع لهذا العضو ، فحمله على شيء آخر ترك للغة ، وإنه لا يجوز .

واعلم أن الكلام في إبطال هذا القول مبني على أنه تعالى ليس بجسم ، والدليل عليه أن الجسم لا ينفك عن الحركة والكون ، وهما محدثان ، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ، ولأن كل جسم فهو متناه في المقدار ، وكل ما كان متناهياً في المقدار فهو محدث ، ولأن كل جسم فهو مؤلف من الأجزاء ، وكل ما كان كذلك كان قابلاً للتركيب والانحلال ، وكل ما كان كذلك افتقر إلى ما يركبه ويؤلفه ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، فثبت بهذه الوجوه أنه يمتنع كونه تعالى جسماً ، فيمتنع أن تكون يده عضواً جسمانياً .

وأما جمهور الموحدين فلهم في لفظ اليد قولان : الأول : قول من يقول : القرآن لما دل على إثبات اليد لله تعالى آمناً به ، والعقل لما دل على أنه يمتنع أن تكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الأجزاء والابعاض آمناً به ، فأما أن اليد ما هي وما حقيقتها فقد فوضنا معرفتها إلى الله تعالى ، وهذا هو طريقة السلف .

وأما المتكلمون فقالوا : اليد تذكر في اللغة على وجوه : أحدها : الجارحة وهو معلوم ، وثانيها : النعمة ، تقول : لفلان عندي يد أشكره عليها ، وثالثها : القوة قال تعالى (أولى الأيدي والأبصار) فسروه بذوي القوى والعقول ، وحكى سيبويه أنهم قالوا : لا يدلك بهذا ، والمعنى سلب كمال القدرة ورابعها : الملك ، يقال : هذه الضيعة في يد فلان ، أي في ملكه . قال تعالى (الذي بيده عقدة النكاح) أي يملك ذلك ، وخامسها : شدة العناية والاختصاص . قال تعالى (لما خلقت بيدي) والمراد تخصيص آدم عليه السلام بهذا التشريف ، فإنه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات . ويقال : يدي لك رهن بالوفاء إذا ضمن له شيئاً .

إذا عرفت هذا فنقول : اليد في حق الله يمتنع أن تكون بمعنى الجارحة ، وأما سائر المعاني فكلها حاصلة . وههنا قول آخر ، وهو أن أبا الحسن الأشعري رحمه الله زعم في بعض أقواله أن اليد صفة قائمة بذات الله تعالى ، وهي صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء قال : والذي يدل عليه أنه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيديه علةو لكرامة آدم واصطفائه ، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لا متنع كونه علة للاصطفاء ، لأن ذلك حاصل في جميع المخلوقات ، فلا بد من إثبات صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء ، وأكثر العلماء زعموا أن اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة وعن النعمة .

فإن قيل : إن فسرتم اليد في حق الله تعالى بالقدرة فهذا مشكل ؛ لأن قدرة الله تعالى واحدة ونص القرآن ناطق بإثبات اليدين تارة ، وبإثبات الأيدي أخرى ، وإن فسرتموها بالنعمة فنص القرآن ناطق بإثبات اليدين ، ونعم الله غير محدودة كما قال تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) .

والجواب : إن اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الإشكال المذكور أن القوم جعلوا قولهم (يد الله مغلولة) كناية عن البخل ، فأجيبوا على وفق كلامهم ، فقيل (بل يداه مبسوطتان) أي ليس الأمر على ما وصفتموه به من البخل ، بل هو جواد على سبيل الكمال . فإن من أعطى بيده أعطى على أكمل الوجوه ، وأما إن اخترنا تفسير اليد بالنعمة كان الجواب عن الاشكال المذكور من وجهين : الأول : أنه نسبة بحسب الجنس ، ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين أنواع لا نهاية لها ، فقيل : نعمتاه نعمة الدين ونعمة الدنيا ، أو نعمة الظاهر ونعمة الباطن ، أو نعمة النفع ونعمة الدفع ، أو نعمة الشدة ونعمة الرخاء . الثاني : أن المراد بالنسبة المبالغة في وصف النعمة ، ألا ترى أن قولهم « لبيك » معناه إقامة على طاعتك بعد إقامة ، وكذلك « سعديك » معناه مساعدة بعد مساعدة ، وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين ، فكذلك الآية : المعنى فيها أن النعمة متظاهرة متتابعة ليست كما

ادعى من أنها مقبوضة ممتنعة .

ثم قال تعالى ﴿ ينفق كيف يشاء ﴾ أي يرزق ويخلق كيف يشاء إن شاء قتر ، وإن شاء وسع . وقال (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء) وقال (يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر) وقال (قل اللهم مالك الملك) إلى قوله (وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير) .

واعلم أن هذه الآية رد على المعتزلة . وذلك لأنهم قالوا : يجب على الله تعالى إعطاء الثواب للمطيع ، ويجب عليه أن لا يعاقبه ، ويجب عليه أن لا يدخل العاصي الجنة ، ويجب عليه عند بعضهم أن يعاقبه، فهذا المنع والحجر والقيد يجري مجرى الغل . فهم في الحقيقة قائلون بأن يد الله مغلولة وأما أهل السنة فهم القائلون بأن الملك ملكه، وليس لأحد عليه استحقاق، ولا لأحد عليه اعتراض كما قال (قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح بن مريم وأمه ومن في الأرض جميعاً) فقوله سبحانه (بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء) لا يستقيم إلا على المذهب والمقالة، والحمدلله على الدين القويم والصراط المستقيم .

ثم قال تعالى ﴿ وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً ﴾ وفيه مسألتان:

﴿ المسألة الأولى ﴾ المراد بالكثير علماء اليهود ، يعني ازدادوا عند نزول ما أنزل إليك من ربك من القرآن والحجج شدة في الكفر وغلواً في الانكار ، كما يقال : ما زادتك موعظتي الاشرا . وقيل : إقامتهم على الكفر زيادة منهم في الكفر .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال أصحابنا : دلت الآية على أنه تعالى لا يراعى مصالح الدين والدنيا لأنه تعالى لما علم أنهم يزدادون عن إنزال تلك الآيات كفراً وضلالاً ، فلو كانت أفعاله معللة برعاية المصالح للعباد لامتنع عليه إنزال تلك الآيات ، فلما أنزلها علمنا أنه تعالى لا يراعي مصالح العباد ، ونظيره قوله (فزادتهم رجساً إلى رجسهم) .

فإن قالوا : علم الله تعالى من حالهم أنهم سواء أنزلها أو لم ينزلها فإنهم يأتون بتلك الزيادة من الكفر ، فلهذا حسن منه تعالى إنزالها .

قلنا : فعلى هذا التقدير لم يكن ذلك الازدياد لأجل إنزال تلك الآيات ، وهذا يقتضي أن تكون إضافة إزدياد الكفر إلى إنزال تلك الآيات باطلاً ، وذلك تكذيب لنص القرآن .

ثم قال تعالى ﴿ وألقينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة ﴾ .

واعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها هو أنه تعالى بين أنهم إنما ينكرون نبوته بعد ظهور الدلائل على صحتها لأجل الحسد ولأجل حب الجاه والتبع والمال والسيادة .

ثم إنه تعالى بين أنهم لما رجحوا الدنيا على الآخرة لا جرم أن الله تعالى كما حرمهم سعادة الدين ، فكذلك حرمهم سعادة الدنيا ، لأن كل فريق منهم بقي مصراً على مذهبه ومقالته ، يبالغ في نصرته ويطعن في كل ما سواه من المذاهب والمقالات تعظيماً لنفسه وترويجاً لمذهبه ، فصار ذلك سبباً لوقوع الخصومة الشديدة بين فرقهم وطوائفهم ، وانتهى الأمر فيه إلى أن بعضهم يكفر بعضاً ويغزو بعضهم بعضاً ، وفي قوله (وألقينا بينهم العداوة والبغضاء) قولان : الأول : المراد منه ما بين اليهود والنصارى من العداوة لأنه جرى ذكرهم في قوله (لا تتخذوا اليهود والنصارى) وهو قول الحسن ومجاهد . الثاني : أن المراد وقوع العداوة بين فرق اليهود ، فإن بعضهم جبرية ، وبعضهم قدرية ، وبعضهم موحدة ، وبعضهم مشبهة ، وكذلك بين فرق النصارى : كالملكانية والنسطورية واليعقوبية .

فإن قيل : فهذا المعنى حاصل بتمامه بين فرق المسلمين ، فكيف يمكن جعله عيباً على اليهود والنصارى ؟

قلنا : هذه البدع إنما حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين ، أما في ذلك الزمان فلم يك شيء من ذلك حاصلاً ، فلا جرم حسن من الرسول ومن أصحابه جعل ذلك عيباً على اليهود والنصارى .

ثم قال تعالى ﴿ كلَّما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله ﴾ .

وهذا شرح نوع آخر من أنواع المحن عن اليهود ، وهو أنهم كلما هموا بأمر من الأمور رجعوا خائبين خاسرين مقهورين ملعونين كما قال تعالى (ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا) قال قتادة : لا تلقى اليهود ببلدة إلا وجدتهم من أذل الناس .

ثم قال تعالى ﴿ ويسعون في الأرض فساداً ﴾ أي ليس يحصل في أمرهم قوة من العزة والمنعة ، إلا أنهم يسعون في الأرض فساداً ، وذلك بأن يخدعوا ضعيفاً ، ويستخرجوا نوعاً من المكر والكيد على سبيل الخفية . وقيل : إنهم لما خالفوا حكم التوراة سلط عليهم بختنصر ، ثم أفسدوا فسلط عليهم بطرس الرومي ، ثم أفسدوا فسلط عليهم المجوس ، ثم أفسدوا فسلط عليهم المسلمين .

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَٰهُمْ جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿٦٥﴾ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم ۚ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ ﴿٦٦﴾

ثم قال تعالى ﴿ والله لا يحب المفسدين ﴾ وذلك يدل على أن الساعي في الأرض بالفساد ممقوت عند الله تعالى .

ثم قال تعالى ﴿ ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيآتهم ولأدخلناهم جنات النعيم ﴾ .

واعلم أنه تعالى لما بالغ في ذمهم وفي تهجين طريقتهم بين أنهم لو آمنوا واتقوا لوجدوا سعادات الآخرة والدنيا ، أما سعادات الآخرة فهي محصورة في نوعين : أحدهما : رفع العقاب ، والثاني : إيصال الثواب ، أما رفع العقاب فهو المراد بقوله (لكفرنا عنهم سيآتهم) وأما إيصال الثواب فهو المراد بقوله (ولأدخلناهم جنات النعيم) .

فإن قيل : الإيمان وحده سبب مستقل باقتضاء تكفير السيآت وإعطاء الحسنات ، فلم ضم إليه شرط التقوى ؟

قلنا : المراد كونه آتياً بالإيمان لغرض التقوى والطاعة ، لا لغرض آخر من الأغراض العاجلة مثل ما يفعله المنافقون .

ثم قال تعالى ﴿ ولو أنهم أقاموا التوراة والأنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم ﴾ .

واعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أنهم لو آمنوا لفازوا بسعادات الآخرة ، بين في هذه الآية أيضاً أنهم لو آمنوا لفازوا بسعادات الدنيا ووجدوا طيباتها وخيراتها ، في إقامة التوراة والأنجيل ثلاثة أوجه : أحدها : أن يعملوا بما فيها من الوفاء بعهود الله فيها ، ومن

الاقرار باشتمالها على الدلائل الدالة على بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ، وثانيها : إقامة التوراة إقامة أحكامها وحدودها كما يقال : أقام الصلاة إذا قام بحقوقها ، ولا يقال لمن لم يوف بشرائطها : إنه أقامها . وثالثها : أقاموها نصب أعينهم لئلا يزلوا في شيء من حدودها ، وهذه الوجوه كلها حسنة لكن الأول أحسن .

وأما قوله تعالى ﴿ وما أنزل إليهم ﴾ ففيه قولان : الأول : أنه القرآن ، والثاني : أنه كتب سائر الأنبياء : مثل كتاب شعياء ومثل كتاب حيقوق ، وكتاب دانيال ، فإن هذه الكتب مملوءة من البشارة بمبعث محمدعليهالصلاة والسلام .

وأما قوله تعالى ﴿ لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم ﴾ فاعلم أن اليهود لما أصروا على تكذيب محمد عليه الصلاة والسلام أصابهم القحط والشدة ، وبلغوا إلى حيث قالوا : يد الله مغلولة فالله تعالى بين أنهم لو تركوا ذلك الكفر لانقلب الأمر وحصل الخصب والسعة ، وفي قوله (لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم) وجوه : الأول : أن المراد منه المبالغة في شرح السعة والخصب ، لا أن هناك فوقاً وتحتاً ، والمعنى لأكلوا أكلاً متصلاً كثيراً ، وهوكما تقول : فلان في الخير من فرقه إلى قدمه ، تريد تكاثف الخير وكثرته عنده . الثاني : أن الأكل من فوق نزول القطر ، ومن تحت الأرجل حصول النبات ، كما قال تعالى في سورة الأعراف (ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض) الثالث : الأكل من فوق كثرة الأشجار المثمرة ، ومن تحت الأرجل الزروع المغلة ، والرابع : المراد أن يرزقهم الجنان اليانعة الثمار ، فيجتنون ما تهدل من رؤس الشجر ، ويلتقطون ما تساقط على الأرض من تحت أرجلهم ، والخامس : يشبه أن يكون هذا إشارة إلى ما جرى على اليهود من بني قريظة وبني النضير من قطع نخيلهم وإفساد زروعهم وإجلائهم عن أوطانهم .

ثم قال تعالى ﴿ منهم أمة مقتصدة ﴾ معنى الاقتصاد في اللغة الاعتدال في العمل من غيرغلو ولا تقصير ، وأصله القصد ، وذلك لأن من عرف مطلوبه فإنه يكون قاصداً له على الطريق المستقيم من غير انحراف ولا اضطراب ، أما من لم يعرف موضع مقصوده فإنه يكون متحيراً ، تارة يذهب يميناً وأخرى يساراً ، فلهذا السبب جعل الاقتصاد عبارة عن العمل المؤدي إلى الغرض ، ثم في هذه الأمة المقتصدة قولان : أحدهما : أن المراد منها الذين آمنوا من أهل الكتاب : كعبد الله ابن سلام من اليهود ، والنجاشي من النصارى ، فهم على القصد من دينهم ، وعلى المنهج المستقيم منه ، ولم يميلوا إلى طرفي الافراط والتفريط . والثاني : المراد منها الكفار من أهل الكتاب الذين يكونون عدولاً في دينهم ، ولا يكون فيهم

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿٦٧﴾ ﴾

عناد شديد ولا غلظة كاملة ، كما قال (ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك) .

ثم قال تعالى ﴿ وكثير منهم ساء ما يعملون ﴾ وفيه معنى التعجب كأنه قيل : وكثير منهم ما أسوأ عملهم ، والمراد : منهم الأجلاف المذمومون المبغضون الذين لا يؤثر فيهم الدليل ولا ينجع فيهم القول .

قوله تعالى ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ﴾ أمر الرسول بأن لا ينظر إلى قلة المقتصدين وكثرة الفاسقين ولا يخشى مكروههم فقال (بلغ) أي واصبر على تبليغ ما أنزلته إليك من كشف أسرارهم وفضائح أفعالهم ، فإن الله يعصمك من كيدهم ويصونك من مكرهم . وروى الحسن عن النبي ﷺ قال « إن الله بعثني برسالته فضقت بها ذرعاً عرفت أن الناس يكذبوني واليهود والنصارى وقريش يخوفوني ، فلما أنزل الله هذه الآية زال الخوف بالكلية » وروى أن النبي ﷺ كان أيام إقامته بمكة يجاهر ببعض القرآن ويخفي بعضه إشفاقاً على نفسه من تسرع المشركين إليه وإلى أصحابه ، فلما أعز الله الإسلام وأيده بالمؤمنين قال له (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك) أي لا تراقبن أحداً ، ولا تترك شيئاً مما أنزل إليك خوفاً من أن ينالك مكروه .

ثم قال تعالى ﴿ وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ نافع (رسالاته) في هذه الآية وفي الأنعام (حيث يجعل رسالاته) على الجمع ، وفي الأعراف (برسالتي) على الواحد ، وقرأ حفص عن عاصم على الضد ، ففي المائدة والأنعام على الواحد ، وفي الأعراف على الجمع ، وقرأ ابن كثير في الجميع على الواحد ، وقرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم كله على الجمع .

حجة من جمع أن الرسل يبعثون بضروب من الرسالات وأحكام مختلفة في الشريعة ، وكل آية أنزلها الله تعالى على رسوله ﷺ فهي رسالة ، فحسن لفظ الجمع ، وأما من أفرد فقال : القرآن كله رسالة واحدة ، وأيضاً فإن لفظ الواحد قد يدل على الكثرة وإن لم يجمع كقوله

(وادعوا ثبوراً كثيراً) فوقع الاسم الواحد على الجمع ، وكذا ههنا لفظ الرسالة وإن كان واحداً إلا أن المراد هو الجمع .

﴿ المسألة الثانية ﴾ لقائل أن يقول : إن قوله (وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) معناه فإن لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته ، فأي فائدة في هذا الكلام ؟

أجاب جمهور المفسرين بأن المراد : إنك إن لم تبلغ واحداً منها كنت كمن لم يبلغ شيئاً منها ، وهذا الجواب عندي ضعيف ، لأن من أتى بالبعض وترك البعض لو قيل : أنه ترك الكل لكان كذباً ولو قيل أيضاً : إن مقدار الجرم في ترك البعض مثل مقدار الجرم في ترك الكل فهو أيضاً محال ممتنع ، فسقط هذا الجواب .

والأصح عندي أن يقال : إن هذا خرج على قانون قوله :

أنا أبو النجم وشعري شعري

ومعناه أن شعري قد بلغ في الكمال والفصاحة إلى حيث متى قيل فيه : أنه شعري فقد انتهى مدحه إلى الغاية التي لا يمكن أن يزاد عليها ، فهذا الكلام يفيد المبالغة التامة من هذا الوجه ، فكذا ههنا : فإن لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته ، يعني أنه لا يمكن أن يوصف ترك التبليغ بتهديد أعظم من أنه ترك التبليغ ، فكان ذلك تنبيهاً على غاية التهديد والوعيد والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ذكر المفسرون في سبب نزول الآية وجوهاً : الأول : أنها نزلت في قصة الرجم والقصاص على ما تقدم في قصة اليهود . الثاني : نزلت في عيب اليهود واستهزائهم بالدين والنبي سكت عنهم ، فنزلت هذه الآية . الثالث : لما نزلت آية التخيير ، وهو قوله (يا أيها النبي قل لأزواجك) فلم يعرضها عليهن خوفاً من اختيارهن الدنيا فنزلت . الرابع : نزلت في أمر زيد وزينب بنت جحش . قالت عائشة رضي الله عنها : من زعم أن رسول الله ﷺ كتم شيئاً من الوحي فقد أعظم الفرية على الله ، والله تعالى يقول (يا أيها الرسول بلغ) ولو كتم رسول الله شيئاً من الوحي لكتم قوله (وتخفي في نفسك ما الله مبديه) الخامس : نزلت في الجهاد ، فإن المنافقين كانوا يكرهونه ، فكان يمسك أحياناً عن حثهم على الجهاد . السادس : لما نزل قوله تعالى (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم) سكت الرسول عن عيب آلهتهم فنزلت هذه الآية وقال (بلغ) يعني

معايب آلهتهم ولا تخفها عنهم ، والله يعصمك منهم . السابع : نزلت في حقوق المسلمين ، وذلك لأنه قال في حجة الوداع لما بين الشرائع والمناسك « هل بلغت » قالوا نعم ، قال عليه الصلاة والسلام « اللهم فاشهد » الثامن : روى أنه صلى الله عليه وسلم نزل تحت شجرة في بعض أسفاره وعلق سيفه عليها ، فأتاه أعرابي وهو نائم فأخذ سيفه واخترطه وقال : يا محمد من يمنعك مني ؟ فقال « الله » فرعدت يد الاعرابي وسقط السيف من يده وضرب برأسه الشجرة حتى انتثر دماغه ، فأنزل الله هذه الآية وبين أنه يعصمه من الناس . التاسع : كان يهاب قريشاً واليهود والنصارى ، فأزال الله عن قلبه تلك الهيبة بهذه الآية . العاشر : نزلت الآية في فضل علي بن أبي طالب عليه السلام ، ولما نزلت هذه الآية أخذ بيده وقال « من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه » فلقيه عمر رضي الله عنه فقال : هنيئاً لك يا ابن أبي طالب أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة ، وهو قول ابن عباس والبراء بن عازب ومحمد بن علي .

واعلم أن هذه الروايات وإن كثرت إلا أن الأولى حمله على أنه تعالى آمنه من مكر اليهود والنصارى ، وأمره بإظهار التبليغ من غير مبالاة منه بهم ، وذلك لأن ما قبل هذه الآية بكثير وما بعدها بكثير لما كان كلاماً مع اليهود والنصارى امتنع إلقاء هذه الآية الواحدة في البين على وجه تكون أجنبية عما قبلها وما بعدها .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ في قوله ﴿ والله يعصمك من الناس ﴾ سؤال ، وهو أنه كيف يجمع بين ذلك وبين ما روى أنه عليه الصلاة والسلام شج وجهه يوم أحد وكسرت رباعيته ؟

والجواب من وجهين : أحدهما : أن المراد يعصمه من القتل ، وفيه التنبيه على أنه يجب عليه أن يحتمل كل ما دون النفس من أنواع البلاء ، فما أشد تكليف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ! وثانيها : أنها نزلت بعد يوم أحد .

واعلم أن المراد من « الناس » ههنا الكفار ، بدليل قوله تعالى ﴿ إن الله لا يهدي القوم الكافرين ﴾ .

ومعناه أنه تعالى لا يمكنهم مما يريدون . وعن أنس رضي الله عنه : كان رسول الله ﷺ يحرسه سعد وحذيفة حتى نزلت هذه الآية ، فأخرج رأسه من قبة أدم وقال : انصرفوا يا أيها الناس فقد عصمني الله من الناس .

قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ۖ فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٦٨﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾

﴿قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والانجيل وما أنزل اليكم من ربكم﴾ . .

واعلم أنه تعالى لما أمره بالتبليغ سواء طاب للسامع أو ثقل عليه أمر بأن يقول لأهل الكتاب هذا الكلام وإن كان مما يشق عليهم جداً فقال (قل يا أهل الكتاب) من اليهود والنصارى (لستم على شيء) من الدين ولا في أيديكم شيء من الحق والصواب ، كما تقول : هذا ليس بشيء إذا أردت تحقيره وتصغير شأنه .

وقوله (حتى تقيموا التوراة والانجيل وما أنزل إليكم من ربكم وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً) .

وهذا مذكور فيما قبل ، والتكرير للتأكيد .

ثم قال تعالى ﴿ فلا تأس على القوم الكافرين ﴾ وفيه وجهان : الأول : لا تأسف عليهم بسبب زيادة طغيانهم وكفرهم ، فإن ضرر ذلك راجع إليهم لا إليك ولا إلى المؤمنين . الثاني : لا تتأسف بسبب نزول اللعن والعذاب عليهم ، فإنهم من الكافرين المستحقين لذلك ، روى ابن عباس أنه جاء جماعة من اليهود وقالوا : يا محمد ألست تقرّ أن التوراة حق من الله تعالى ؟ قال بلى ، قالوا ؛ فانا مؤمنون بها ولا نؤمن بغيرها ، فنزلت هذه الآية .

قوله تعالى ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ قد تقدم تفسير هذه الآية في سورة البقرة ،

وبقي هنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ظاهر الاعراب يقتضي أن يقال : والصابئين ، وهكذا قرأ أبي بن كعب وابن مسعود وابن كثير ، وللنحويين في علة القراءة المشهورة وجوه : الأول : وهو مذهب الخليل وسيبويه ارتفع الصابئون بالابتداء على نية التأخير ، كأنه قيل : إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، والصابئون كذلك ، فحذف خبره ، والفائدة في عدم عطفهم على من قبلهم هو أن الصابئين أشد الفرق المذكورين في هذه الآية ضلالاً ، فكأنه قيل : كل هؤلاء الفرق إن آمنوا بالعمل الصالح قبل الله توبتهم وأزال ذنبهم ، حتى الصابئون فإنهم إن آمنوا كانوا أيضاً كذلك .

﴿ الوجه الثاني ﴾ وهو قول الفراء أن كلمة « إن » ضعيفة في العمل ههنا ، وبيانه من وجوه : الأول : إن كلمة « إن » إنما تعمل لكونها مشابهة للفعل ، ومعلوم أن المشابهة بين الفعل وبين الحرف ضعيفة ، الثاني : إنها وإن كانت تعمل لكن إنما تعمل في الاسم فقط ، أما الخبر فإنه بقي مرفوعاً بكونه خبر المبتدأ ، وليس لهذا الحرف في رفع الخبر تأثير ، وهذا مذهب الكوفيين ، وقد بيناه بالدليل في سورة البقرة في تفسير قوله (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم) الثالث : إنها إنما يظهر أثرها في بعض الأسماء ، أما الأسماء التي لا يتغير حالها عند اختلاف العوامل فلا يظهر أثر هذا الحرف فيها ،والأمر ههنا كذلك ، لأن الاسم ههنا هو قوله (الذين) وهذه الكلمة لا يظهر فيها أثر الرفع والنصب والخفض .

إذا ثبت هذا فنقول : إنه إذا كان اسم « إن » بحيث لا يظهر فيه أثر الاعراب . فالذي يعطف عليه يجوز النصب على إعمال هذا الحرف ، والرفع على إسقاط عمله ، فلا يجوز أن يقال : إن زيداً وعمرو قائمان لأن زيداً ظهر فيه أثر الاعراب ، لكن إنما يجوز أن يقال : إن هؤلاء وإخوتك يكرموننا ، وإن هذا نفسه شجاع ، وإن قطام وهند عندنا ، والسبب في جواز ذلك أن كلمة « إن » كانت في الأصل ضعيفة العمل ، وإذا صارت بحيث لا يظهر لها أثر في اسمها صارت في غاية الضعف ، فجاز الرفع بمقتضى الحكم الثابت قبل دخول هذا الحرف عليه ، وهو كونه مبتدأ ، فهذا تقرير قول الفراء ، وهو مذهب حسن وأولى من مذهب البصريين ، لأن الذي قالوه يقتضي أن كلام الله على الترتيب الذي ورد عليه ليس بصحيح ، وإنما تحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم ، وأما على قول الفراء فلا حاجة إليه ، فكان ذلك أولى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال بعض النحويين : لا شك أن كلمة « إن » من العوامل الداخلة

على المبتدا والخبر ، وكون المبتدأ مبتدأ والخبر خبراً وصف حقيقي ثابت حال دخول هذا الحرف وقبله ، وكونه مبتدأ يقتضي الرفع .

إذا ثبت هذا فنقول : المعطوف على اسم «إن» يجوز انتصابه بناء على إعمال هذا الحرف ، ويجوز ارتفاعه أيضاً لكونه في الحقيقة مبتدأ محدثاً عنه ومخبراً عنه .

طعن صاحب الكشاف فيه وقال : إنما يجوز ارتفاعه على العطف على محل « إن واسمها » بعد ذكر الخبر ، تقول : إن زيداً منطلق وعمراً وعمرو بالنصب على اللفظ ، والرفع على موضع « إن » واسمها ، لأن الخبر قد تقدم ، وأما قبل ذكر الخبر فهو غير جائز ، لأنا لو رفعناه على محل « إن واسمها » لكان العامل في خبرهما هو المبتدأ ، ولو كان كذلك لكان العامل في خبرهما هو الابتداء ، لأن الابتداء هو المؤثر في المبتدأ والخبر معاً ، وحينئذ يلزم في الخبر المتأخر أن يكون مرفوعاً بحرف « إن » وبمعنى الابتداء ، فيجتمع على المرفوع الواحد رافعان مختلفان ، وإنه محال .

واعلم أن هذا الكلام ضعيف ، وبيانه من وجوه : الأول : ان هذه الأشياء التي تسميها النحويون : رافعة وناصبة ليس معناها أنها كذلك لذواتها أو لأعيانها ، فان هذا لا يقوله عاقل ، بل المراد أنها معرفات بحسب الوضع والاصطلاح لهذه الحركات ، واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد غير محال ، ألا ترى أن جميع أجزاء المحدثات دالة على وجود الله تعالى .

﴿ والوجه الثاني ﴾ في ضعف هذا الجواب أنه بناه على أن كلمة « ان » مؤثرة في نصب الاسم ورفع الخبر ، والكوفيون ينكرون ذلك ويقولون : لا تأثير لهذا الحرف في رفع الخبر البتة ، وقد أحكمنا هذه المسألة في سورة البقرة .

﴿ والوجه الثالث ﴾ وهو أن الأشياء الكثيرة إذا عطف بعضها على البعض فالخبر الواحد لا يكون خبرا عنها ، لأن الخبر عن الشيء عبارة عن تعريف حاله وبيان صفته ، ومن المحال أن يكون حال الشيء وصفته عين حال الآخر وصفته ، لامتناع قيام الصفة الواحدة بالذوات المختلفة .

وإذا ثبت هذا ظهر أن الخبر وان كان في اللفظ واحداً إلا أنه في التقدير متعدد ، وهو لا محالة موجود بحسب التقدير والنية ، وإذا حصل التعدد في الحقيقة لم يمتنع كون البعض مرتفعا بالحرف والبعض بالابتداء ، وبهذا التقدير لم يلزم اجتماع الرافعين على مرفوع واحد . والذي

يحقق ذلك انه سلم ان بعد ذكر الاسم وُخبره جاز الرفع والنصب في المعطوف عليه ، ولا شك أن هذا المعطوف إنما جاز ذلك فيه لأنا نضمر له خبرا ،وحكمنا بان ذلك الخبر المضمر مرتفع بالابتداء .

وإذا ثبت هذا فنقول : ان قبل ذكر الخبر إذا عطفنا اسما على اسم حكم صريح العقل أنه لا بد من الحكم بتقدير الخبر ، وذلك إنما يحصل باضمار الاخبار الكثيرة ، وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكر من الالتزام والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أنه تعالى لما بين أن أهل الكتاب ليسوا على شيء ما لم يؤمنوا ، بين أن هذا الحكم عام في الكل ، وانه لا يحصل لأحد فضيلة ولا منقبة إلا إذا آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا ، وذلك لأن الانسان له قوتان : القوة النظرية ، والقوة العملية ، أما كمال القوة النظرية فليس إلا بأن يعرف الحق ، وأما كمال القوة العملية فليس إلا بأن يعمل الخير ، وأعظم المعارف شرفا معرفة أشرف الموجودات . وهو الله سبحانه وتعالى ، وكمال معرفته إنما يحصل بكونه قادرا على الحشر والنشر ؛ فلا جرم كان أفضل المعارف هو الايمان بالله واليوم الآخر ، وأفضل الخيرات في الأعمال أمران : المواظبة على الأعمال المشعرة بتعظيم المعبود ، والسعي في ايصال النفع إلى الخلق كما قال عليه الصلاة والسلام « التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله » ثم بين تعالى أن كل من أتى بهذا الايمان وبهذا العمل فانه يرد القيامة من غير خوف ولا حزن . والفائدة في ذكرهما أن الخوف يتعلق بالمستقبل ، والحزن بالماضي ، فقال (لا خوف عليهم) بسبب ما يشاهدون من أهوال القيامة (ولا هم يحزنون) بسبب ما فاتهم من طيبات الدنيا لأنهم وجدوا أمورا أعظم وأشرف وأطيب مما كانت لهم حاصلة في الدنيا ، ومن كان كذلك فانه لا يحزن بسبب طيبات الدنيا .

فان قيل : كيف يمكن خلو المكلف الذي لا يكون معصوما عن أهوال القيامة ؟

والجواب من وجهين : الأول : أنه تعالى شرط ذلك بالعمل الصالح ، ولا يكون آتيا بالعمل الصالح إلا إذا كان تاركا لجميع المعاصي ، والثاني : أنه ان حصل خوف فذلك عارض قليل لا يعتد به .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قالت المعتزلة : انه تعالى شرط عدم الخوف وعدم الحزن بالايمان والعمل الصالح ، والمشروط بشيء عدم عند عدم الشرط ، فلزم أن من لم يأت مع الايمان بالعمل الصالح فانه يحصل له الخوف والحزن ، وذلك يمنع من العفو عن صاحب الكبيرة .

لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمْ رُسُلًا كُلَّمَا جَآءَهُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا۟ وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ ﴿٧٠﴾

والجواب : أن صاحب الكبيرة لا يقطع بأن الله يعفو عنه لا محالة ، فكان الخوف والحزن حاصلا قبل اظهار العفو .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ أنه تعالى قال في أول الآية (ان الذين آمنوا) ثم قال في آخر الآية (من آمن بالله) وفي هذا التكرير فائدتان : الأولى : ان المنافقين كانوا يزعمون أنهم مؤمنون ، فالفائدة في هذا التكرير إخراجهم عن وعد عدم الخوف وعدم الحزن .

﴿ الفائدة الثانية ﴾ أنه تعالى أطلق لفظ الايمان ، والايمان يدخل تحته أقسام ، وأشرفها الايمان بالله واليوم الآخر ، فكانت الفائدة في الاعادة التنبيه على أن هذين القسمين أشرف أقسام الايمان ، وقد ذكرنا وجوها كثيرة في قوله (يا أيها الذين آمنوا) وكلها صالحة لهذا الموضع .

﴿ المسألة السادسة ﴾ الراجع إلى اسم « ان » محذوف ، والتقدير : من آمن منهم ، إلا أنه حسن الحذف لكونه معلوما ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ لقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل وأرسلنا اليهم رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون ﴾ .

اعلم أن المقصود بيان عتو بني اسرائيل وشدة تمردهم عن الوفاء بعهد الله ، وهو متعلق بما افتتح الله به السورة ، وهو قوله (أوفوابالعقود) فقال (لقد أخذنا ميثاق بني اسرائيل) يعني خلقنا الدلائل وخلقنا العقل الهادي إلى كيفية الاستدلال ، وأرسلنا اليهم رسلا بتعريف الشرائع والأحكام . وقوله (كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم) جملة شرطية وقعت صفة لقوله (رسلا) والراجع محذوف ، والتقدير : كلما جاءهم رسول منهم بما لا تهوى أنفسهم ، أي بما يخالف أهواءهم وما يضاد شهواتهم من مشاق التكليف .

وههنا سؤالات :

الأول : أين جواب الشرط ؟ فان قوله (فريقا كذبوا وفريقا يقتلون) لا يصلح أن يكون جوابا لهذا الشرط ، لأن الرسول الواحد لا يكون فريقين .

وَحَسِبُوٓاْ أَلَّا تَكُونَ فِتۡنَةٞ فَعَمُواْ وَصَمُّواْ ثُمَّ تَابَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ ثُمَّ عَمُواْ وَصَمُّواْ كَثِيرٞ مِّنۡهُمۡۚ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ ﴿٧١﴾

والجواب : أن جواب الشرط محذوف ، وانما جاز حذفه لأن الكلام المذكور دليل عليه ، والتقدير : كلما جاءهم رسول ناصبوه ، ثم انه قيل : فكيف ناصبوه ؟ فقيل : فريقا كذبوا وفريقا يقتلون . وقوله : الرسول الواحد لا يكون فريقين . فنقول : إن قوله (كلما جاءهم رسول) يدل على كثرة الرسل ، فلا جرم جعلهم فريقين .

﴿ السؤال الثاني ﴾ لم ذكر أحد الفعلين ماضيا ، والآخر مضارعاً ؟

والجواب : أنه تعالى بين أنهم كيف كانوا يكذبون عيسى وموسى في كل مقام ، وكيف كانوا يتمردون على أوامره وتكاليفه ، وانه عليه السلام إنما توفى في التيه على قول بعضهم لشؤم تمردهم عن قبول قوله في مقاتلة الجبارين .

وأما القتل فهو ما اتفق لهم في حق زكريا ويحيى عليهما السلام ، وكانوا قد قصدوا أيضا قتل عيسى وان كان الله منعهم عن مرادهم وهم يزعمون أنهم قتلوه ، فذكر التكذيب بلفظ الماضي هنا إشارة إلى معاملتهم مع موسى عليه السلام ؛ لأنه قد انقضى من ذلك الزمان أدوار كثيرة ، وذكر القتل بلفظ المضارع إشارة إلى معاملتهم مع زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام لكون ذلك الزمان قريبا فكان كالحاضر .

﴿ السؤال الثالث ﴾ ما الفائدة في تقديم المفعول في قوله تعالى (فريقا كذبوا وفريقا يقتلون) .

والجواب : قد عرفت أن التقديم إنما يكون لشدة العناية ، فالتكذيب والقتل وان كانا منكرين إلا أن تكذيب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وقتلهم أقبح ، فكان التقديم لهذه الفائدة .

ثم قال تعالى ﴿ وحسبوا أن لا تكون فتنة ﴾ في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ حمزة والكسائي وأبو عمرو (أن لا تكون فتنة) برفع نون (تكون) والباقون بالنصب ، وذكر الواحدي لهذا تقريرا حسنا فقال : الافعال على ثلاثة أضرب : فعل يدل على ثبات الشيء واستقراره نحو : العلم والتيقن والتبين ، فما كان مثل هذا

يقع بعده (أن) الثقيلة ولم يقع بعده (أن) الخفيفة الناصبة للفعل ، وذلك لأن الثقيلة تدل على ثبات الشيء واستقراره ، فاذا كان العلم يدل على الاستقرار والثبات و (أن) الثقيلة تفيد هذا المعنى حصلت بينهما موافقة ومجانسة ، ومثاله من القرآن قوله تعالى (ويعلمون أن الله هو الحق المبين . ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده . ألم يعلم بأن الله يرى) والباء زائدة .

والضرب الثاني : فعل يدل على خلاف الثبات والاستقرار ، نحو : أطمع وأخاف وأرجو ، فهذا لا يستعمل فيه إلا الخفيفة الناصبة للفعل . قال تعالى (والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي . تخافون أن يتخطفكم الناس . فخشينا أن يرهقهما) .

والضرب الثالث : فعل يحذو مرة إلى هذا القبيل ومرة أخرى الى ذلك القبيل نحو : حسب وأخواتها ، فتارة تستعمل بمعنى أطمع وأرجو فيما لا يكون ثابتاً ومستقرا ، وتارة بمعنى العلم فيما يكون مستقرا .

إذا عرفت هذا فنقول : يمكن إجراء الحسبان ههنا بحيث يفيد الثبات والاستقرار ، لأن القوم كانوا جازمين بأنهم لا يقعون بسبب ذلك التكذيب والقتل في الفتنة والعذاب ، ويمكن إجراؤه بحيث لا يفيد هذا الثبات من حيث أنهم كانوا يكذبون ويقتلون بسبب حفظ الجاه والتبع ، فكانوا بقلوبهم عارفين بأن ذلك خطأ ومعصية ، وإذا كان اللفظ محتملا لكل واحد من هذين المعنيين لا جرم ظهر الوجه في صحة كل واحدة من هاتين القراءتين ، فمن رفع قوله (أن لا تكون) كان المعنى : أنه لا تكون ، ثم خففت المشددة وجعلت « لا » عوضاً من حذف الضمير ، فلو قلت : علمت أن يقول ، بالرفع لم يحسن حتى تأتي بما يكون عوضاً من حذف الضمير : نحو السين وسوف وقد ، كقوله (علم أن سيكون) ووجه النصب ظاهر .

ثم قال الواحدي : وكلا الوجهين قد جاء به القرآن ، فمثل قراءة من نصب وأوقع بعده الخفيفة قوله (أم حسب الذين يعملون السيآت أن يسبقونا . أم حسب الذين اجترحوا السيآت أن نجعلهم . الم أحسب الناس أن يتركوا) ومثل قراءة من رفع (أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم . أيحسبون أنما نمدهم به . أيحسب الانسان أن لن نجمع) فهذه مخففة من الثقيلة لأن الناصبة للفعل لا يقع بعدها « لن » ومثل المذهبين في الظن قوله (تظن أن يفعل . إن ظننا أن يقيما) ومن الرفع قوله (وأنا ظننا أن لن تقول الانس والجن . وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحدا) فأن ههنا الخفيفة من الشديدة كقوله (علم أن سيكون) لأن « أن » الناصبة للفعل لا تجتمع مع لن ، لأن « لن » تفيد التأكيد ، و « أن » الناصبة تفيد

عدم الثبات كما قررناه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أن باب حسب من الأفعال التي لا بد لها من مفعولين ، إلا أن قوله (أن لا تكون فتنة) جملة قامت مقام مفعولي حسب لأن معناه : وحسبوا الفتنة غير نازلة بهم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ذكر المفسرون في « الفتنة » وجوها ، وهي محصورة في عذاب الدنيا وعذاب الآخرة ، ثم عذاب الدنيا أقسام : منها القحط ، ومنها الوباء ، ومنها القتل ، ومنها العداوة ، ومنها البغضاء فيما بينهم ، ومنها الادبار والنحوسة ، وكل ذلك قد وقع بهم ، وكل واحد من المفسرين حمل الفتنة على واحد من هذه الوجوه .

واعلم أن حسبانهم أن لا تقع فتنة يحتمل وجهين : الأول : أنهم كانوا يعتقدون أن النسخ ممتنع على شرع موسى عليه السلام ، وكانوا يعتقدون أن الواجب عليهم في كل رسول جاء بشرع آخر أنه يجب عليهم تكذيبه وقتله ، والثاني : أنهم وإن اعتقدوا في أنفسهم كونهم مخطئين في ذلك التكذيب والقتل إلا أنهم كانوا يقولون : نحن أبناء الله وأحباؤه ، وكانوا يعتقدون أن نبوة أسلافهم وآبائهم تدفع عنهم العقاب الذي يستحقونه بسبب ذلك القتل والتكذيب .

ثم قال تعالى ﴿ فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم والله بصير بما يعملون ﴾ .

وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الآية دالة على أن عماهم وصممهم عن الهداية إلى الحق حصل مرتين .

واختلف المفسرون في المراد بهاتين المرتين على وجوه : الأول : المراد أنهم عموا وصموا في زمان زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام ، ثم تاب الله على بعضهم حيث وفق بعضهم للايمان به ، ثم عموا وصموا كثير منهم في زمان محمد عليه الصلاة والسلام بأن أنكروا نبوته ورسالته ، وإنما قال (كثير منهم) لأن اكثر اليهود وإن أصروا على الكفر بمحمد عليه الصلاة والسلام إلا أن جمعاً منهم آمنوا به : مثل عبدالله بن سلام وأصحابه . الثاني : عموا وصموا حين عبدوا العجل ، ثم تابوا عنه فتاب الله عليهم ، ثم عموا وصموا كثير منهم بالتعنت ، وهو طلبهم رؤية الله جهرة ونزول الملائكة : الثالث : قال القفال رحمه الله تعالى : ذكر الله تعالى في سورة بني اسرائيل ما يجوز أن يكون تفسيراً لهذه الآية فقال (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب

لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيرا فاذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عباداً لنا أولى بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولا ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا) فهذا في معنى (فعموا وصموا) ثم قال (فاذا جاء وعد الآخرة ليسوؤا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا) فهذا في معنى قوله (ثم عموا وصموا كثير منهم) الرابع : أن قوله (فعموا وصموا) إنما كان برسول أرسل اليهم مثل داود وسليمان وغيرهما فآمنوا به فتاب الله عليهم ، ثم وقعت فترة فعموا وصموا مرة أخرى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرىء . عموا وصموا بالضم على تقدير : عماهم الله وصمهم الله ، أي رماهم وضربهم بالعمى والصمم ، كما تقول : نزكته إذا ضربته بالنزك ، وهو رمح قصير ، وركبته اذا ضربته بركبتك .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ في قوله (ثم عموا وصموا كثير منهم) وجوه : الأول : على مذهب من يقول من العرب « أكلوني البراغيث » والثاني : أن يكون (كثير منهم) بدلا عن الضمير في قوله (ثم عموا وصموا) والابدال كثير في القرآن قال تعالى (الذي أحسن كل شيء خلقه) وقال(ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) وهذا الابدال ههنا في غاية الحسن ، لأنه لو قال : عموا وصموا لأوهم ذلك أن كلهم صاروا كذلك ، فلما قال (كثير منهم) دل على أن ذلك حاصل للأكثر لا للكل . الثالث : أن قوله (كثير منهم) خبر مبتدأ محذوف . والتقدير : هم كثير منهم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ لا شك أن المراد بهذا العمى والصمم الجهل والكفر ، فنقول : إن فاعل هذا الجهل هو الله تعالى أو العبد ، والأول يبطل قول المعتزلة ، والثاني باطل لأن الانسان لا يختار البتة تحصيل الجهل والكفر لنفسه .

فان قالوا : انما اختاروا ذلك لأنهم ظنوا أنه علم .

قلنا : حاصل هذا أنهم انما اختاروا هذا الجهل لسبق جهل آخر ، إلا أن الجهالات لا تتسلسل بل لا بد من انتهائها الى الجهل الأول ، ولا يجوز أن يكون فاعله هو العبد لما ذكرناه ، فوجب أن يكون فاعله هو الله تعالى .

ثم قال تعالى ﴿ والله بصير بما يعملون ﴾ أي من قتل الانبياء وتكذيب الرسل ، والمقصود منه التهديد .

لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۖ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٧٢﴾ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَـٰهٍ إِلَّآ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾

قوله تعالى ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم ﴾

اعلم أنه تعالى لما استقصى الكلام مع اليهود شرع ههنا في الكلام مع النصارى فحكى عن فريق منهم أنهم قالوا : إن الله هو المسيح ابن مريم ، وهذا هو قول اليعقوبية لأنهم يقولون : ان مريم ولدت إلها ، ولعل معنى هذا المذهب أنهم يقولون : إن الله تعالى حل في ذات عيسى واتحد بذات عيسى ، ثم حكى تعالى عن المسيح أنه قال . وهذا تنبيه على ما هو الحجة القاطعة على فساد قول النصارى ، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام لم يفرق بين نفسه وبين غيره في أن دلائل الحدوث ظاهرة عليه .

ثم قال تعالى ﴿ انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار ﴾ ومعناه ظاهر . واحتج أصحابنا على أن عقاب الفساق لا يكون مخلدا ، قالوا : وذلك لأنه تعالى جعل أعظم أنواع الوعيد والتهديد في حق المشركين هو أن الله حرم عليهم الجنة وجعل مأواهم النار ، وأنه ليس لهم ناصر ينصرهم ولا شافع يشفع لهم ، فلو كان حال الفساق من المؤمنين كذلك لما بقي لتهديد المشركين على شركهم بهذا الوعيد فائدة .

ثم قال تعالى ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ﴾ وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ « ثلاثة » كسرت بالاضافة ، ولا يجوز نصبها لأن معناه ، واحد ثلاثة . أما إذا قلت : رابع ثلاثة فههنا يجوز الجر والنصب ، لأن معناه الذي صير الثلاثة أربعة بكونه فيهم .

أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى ٱللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُۥ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٧٤﴾ مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ٱنظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ

﴿ المسألة الثانية ﴾ في تفسير قول النصارى (ثالث ثلاثة) طريقـان : الأول : قول بعض المفسرين ، وهو أنهم أرادوا بذلك أن الله ومريم وعيسى آلهة ثلاثة ، والذي يؤكد ذلك قوله تعالى للمسيح (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) فقوله (ثالث ثلاثة) أي أحد ثلاثة آلهة ، أو واحد من ثلاثة آلهة ، والدليل على أن المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم (وما من إله إلا إله واحد) وعلى هذا التقدير ففي الآية إضمار ، إلا أنه حذف ذكر الآلهة لأن ذلك معلوم من مذاهبهم ، قال الواحدي : ولا يكفر من يقول : إن الله ثالث ثلاثة اذا لم يرد به ثالث ثلاثة آلهة ، فانه ما من شيئين إلا والله ثالثهما بالعلم ، لقوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم) .

﴿ والطريق الثاني ﴾ أن المتكلمين حكوا عن النصارى أنهم يقولون : جوهر واحد ، ثلاثة اقانيم أب ، وابن ، وروح القدس ، وهذه الثلاثة إله واحد ، كما أن الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة ، وعنوا بالأب الذات ، وبالابن الكلمة ، وبالروح الحياة ، واثبتوا الذات والكلمة والحياة ، وقالوا : ان الكلمة التي هي كلام الله اختلطت بجسد عيسى اختلاط الماء بالخمر ، واختلاط الماء باللبن ، وزعموا أن الأب إله ، والابن إله ، والروح إله ، والكل إله واحد .

واعلم أن هذا معلوم البطلان ببديهة العقل ، فان الثلاثة لا تكون واحدا ، والواحد لا يكون ثلاثة ، ولا يرى في الدنيا مقالة أشد فسادا وأظهر بطلانا من مقالة النصارى .

ثم قال تعالى ﴿ وما من إله إلا إله واحد ﴾ في « من » قولان : أحدهما : أنها صلة زائدة والتقدير : وما إله إلا إله واحد ، والثاني : أنها تفيد معنى الاستغراق والتقدير : وما في الوجود من هذه الحقيقة إلا فرد واحد .

ثم قال تعالى ﴿ وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم ﴾ قال الزجاج : معناه : ليمسن الذين أقاموا على هذا الدين ؛ لأن كثيرا منهم تابوا عن النصرانية .

ثم قال تعالى ﴿ أفلا يتوبون الى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم ﴾ قال الفراء : هذا أمر في لفظ الاستفهام كقوله (فهل أنتم منتهون) في آية تحريم الخمر .

ٱلْأَيَٰتِ ثُمَّ ٱنظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٧٥﴾ قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَٱللَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٧٦﴾

ثم قال تعالى ﴿ ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة ﴾ أي ما هو إلا رسول من جنس الرسل الذين خلوا من قبله جاء بآيات من الله كما أتوا بأمثالها ، فإن كان الله أبرأ الأكمه والأبرص وأحيا الموتى على يده فقد أحيا العصا وجعلها حية تسعى وفلق البحر على يد موسى ، وإن كان خلقه من غير ذكر فقد خلق آدم من غير ذكر ولا أنثى (وأمه صديقة) وفي تفسير ذلك وجوه : أحدها : أنها صدقت بآيات ربها وبكل ما أخبر عنه ولدها . قال تعالى في صفتها (وصدقت بكلمات ربها وكتبه) وثانيها : أنه تعالى قال (فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً) فلما كلمها جبريل وصدقته وقع عليها اسم الصديقة ، وثالثها : أن المراد بكونها صديقة غاية بعدها عن المعاصي وشدة جدها واجتهادها في إقامة مراسم العبودية ، فإن الكامل في هذه الصفة تسمى صديقاً قال تعالى (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين) .

ثم قال تعالى ﴿ كانا يأكلان الطعام ﴾ .

واعلم أن المقصود من ذلك : الاستدلال على فساد قول النصارى ، وبيانه من وجوه : الأول : أن كل من كان له أم فقد حدث بعد أن لم يكن ، وكل من كان كذلك كان مخلوقاً لا إلهاً ، والثاني : أنهما كانا محتاجين ، لأنهما كانا محتاجين إلى الطعام أشد الحاجة ، والإله هو الذي يكون غنياً عن جميع الأشياء ، فكيف يعقل أن يكون إلهاً . الثالث قال بعضهم : إن قوله (كانا يأكلان الطعام) كناية عن الحدث لأن من أكل الطعام فإنه لا بد وأن يحدث ، وهذا عندي ضعيف من وجوه : الأول : أنه ليس كل من أكل أحدث ، فإن أهل الجنة يأكلون ولا يحدثون . الثاني: أن الأكل عبارة عن الحاجة إلى الطعام ، وهذه الحاجة من أقوى الدلائل على أنه ليس باله ، فأي حاجة بنا إلى جعله كناية عن شيء آخر . الثالث : أن الاله هو القادر على الخلق والايجاد ، فلو كان إلهاً لقدر على دفع ألم الجوع عن نفسه بغير الطعام والشراب ، فلما لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه كيف يعقل أن يكون إلهاً للعالمين ، وبالجملة ففساد قول النصارى أظهر من أن يحتاج فيه إلى دليل .

ثم قال تعالى ﴿ انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون ﴾ يقال : أفكه يأفكه

قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٧٧﴾

إفكاً إذا صرفه ، والافك الكذب لأنه صرف عن الحق ، وكل مصروف عن الشيء مأفوك عنه ، وقد أفكت الأرض إذا صرف عنها المطر ، ومعنى قوله (أنى يؤفكون) أنى يصرفون عن الحق ، قال أصحابنا : الآية دلت على أنهم مصروفون عن تأمل الحق ، والانسان يمتنع أن يصرف نفسه عن الحق والصدق إلى الباطل والجهل والكذب ، لأن العاقل لا يختار لنفسه ذلك ، فعلمنا أن الله سبحانه وتعالى هو الذي صرفهم عن ذلك .

ثم قال تعالى ﴿ قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضراً ولا نفعاً ﴾ وهذا دليل آخر على فساد قول النصارى ، وهو يحتمل أنواعاً من الحجة : الأول : أن اليهود كانوا يعادونه ويقصدونه بالسوء ، فما قدر على الاضرار بهم ، وكان أنصاره وصحابته يحبونه فما قدر على إيصال نفع من منافع الدنيا إليهم ، والعاجز عن الاضرار والنفع كيف يعقل أن يكون إلهاً . الثاني : أن مذهب النصارى أن اليهود صلبوه ومزقوا أضلاعه ، ولما عطش وطلب الماء منهم صبوا الخل في منخريه ، ومن كان في الضعف هكذا كيف يعقل أن يكون إلهاً . الثالث : أن إله العالم يجب أن يكون غنياً عن كل ما سواه ، ويكون كل ما سواه محتاجاً إليه ، فلو كان عيسى كذلك لامتنع كونه مشغولاً بعبادة الله تعالى ، لأن الاله لا يعبد شيئاً ، إنما العبد هو الذي يعبد الإله ، ولما عرف بالتواتر كونه كان مواظباً على الطاعات والعبادات علمنا أنه كان يفعلها لكونه محتاجاً في تحصيل المنافع ودفع المضار إلى غيره ، ومن كان كذلك كيف يقدر على إيصال المنافع إلى العباد ودفع المضار عنهم ، وإذا كان كذلك كان عبداً كسائر العبيد ، وهذا هو عين الدليل الذي حكاه الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام حيث قال لأبيه (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً) .

ثم قال تعالى ﴿ والله هو السميع العليم ﴾ والمراد منه التهديد يعني سميع بكفرهم عليم بضمائرهم .

قوله تعالى ﴿ قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما تكلم أولاً على أباطيل اليهود ، ثم تكلم ثانياً على أباطيل النصارى

وأقام الدليل القاهر على بطلانها وفسادها ، فعند ذلك خاطب مجموع الفريقين بهذا الخطاب فقال (يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق) والغلو نقيض التقصير . ومعناه الخروج عن الحد ، وذلك لأن الحق بين طرفي الافراط والتفريط ، ودين الله بين الغلو والتقصير . وقوله (غير الحق) صفة المصدر ، أي لا تغلوا في دينكم غلواً غير الحق ، أي غلواً باطلاً ، لأن الغلو في الدين نوعان : غلو حق ، وهو أن يبالغ في تقريره وتأكيده ، وغلو باطل وهو أن يتكلف في تقرير الشبه وإخفاء الدلائل ، وذلك الغلو هو أن اليهود لعنهم الله نسبوه إلى الزنا . وإلى أنه كذاب ، والنصارى ادعوا فيه الالهية .

ثم قال تعالى ﴿ ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل ﴾ وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الأهواء ههنا المذاهب التي تدعو إليها الشهوة دون الحجة . قال الشعبي : ما ذكر الله لفظ الهوى في القرآن إلا ذمه . قال (ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله . واتبع هواه فتردى . وما ينطق عن الهوى . أفرأيت من اتخذ إلهه هواه) قال أبو عبيدة : لم نجد الهوى يوضع إلا في موضع الشر . لا يقال : فلان يهوى الخير ، إنما يقال : يريد الخير ويحبه . وقال بعضهم : الهوى إله يعبد من دون الله . وقيل : سمي الهوى هوى لأنه يهوى بصاحبه في النار ، وأنشد في ذم الهوى :

إن الهوى لهو الهوان بعينه * فإذا هويت فقد لقيت هوانا

وقال رجل لابن عباس : **الحمد لله الذي جعل هواي على هواك** ، فقال ابن عباس : كل هوى ضلالة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أنه تعالى وصفهم بثلاث درجات في الضلال ، فبين أنهم كانوا ضالين من قبل ثم ذكر أنهم كانوا مضلين لغيرهم ، ثم ذكر أنهم استمروا على تلك الحالة حتى أنهم الآن ضالون كما كانوا ، ولا نجد حالة أقرب إلى البعد من الله والقرب من عقاب الله تعالى من هذة الحالة . نعوذ بالله منها ، ويحتمل أن يكون المراد : أنهم ضلوا وأضلوا ، ثم ضلوا بسبب اعتقادهم في ذلك الاضلال أنه إرشاد إلى الحق ، ويحتمل أن يكون المراد بالضلال الأول والضلال عن الدين ، وبالضلال الثاني الضلال عن طريق الجنة .

واعلم أنه تعالى لما خاطب أهل الكتاب بهذا الخطاب وصف أسلافهم فقال تعالى :

لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾ تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِى ٱلْعَذَابِ هُمْ خَٰلِدُونَ ﴿٨٠﴾ وَلَوْ كَانُواْ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلنَّبِىِّ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا ٱتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَآءَ وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ ﴿٨١﴾

﴿ لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ﴾ .

قال أكثر المفسرين : يعني أصحاب السبت ، وأصحاب المائدة . أما أصحاب السبت فهو أن قوم داود ؛ وهم أهل « ايلة » لما اعتدوا في السبت بأخذ الحيتان على ما ذكر الله تعالى هذه القصة في سورة الأعراف قال داود : اللهم العنهم واجعلهم آية فمسخوا قردة ، وأما أصحاب المائدة فإنهم لما أكلوا من المائدة ولم يؤمنوا قال عيسى : اللهم العنهم كما لعنت أصحاب السبت فأصبحوا خنازير ، وكانوا خمسة آلاف رجل ما فيهم امرأة ولا صبي . قال بعض العلماء : أن اليهود كانوا يفتخرون بأنا من أولاد الأنبياء ، فذكر الله تعالى هذه الآية لتدل على أنهم ملعونون على ألسنة الأنبياء . وقيل : إن داود وعيسى عليهما السلام بشرا بمحمد صلىّ الله عليه وسلم ، ولعنا من يكذبه ، وهو قول الأصم .

ثم قال تعالى ﴿ ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ﴾ والمعنى أن ذلك اللعن كان بسبب أنهم يعصون ويبالغون في ذلك العصيان .

ثم إنه تعالى فسر المعصية والاعتداء بقوله .

﴿ كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ﴾ وللتناهي ههنا معنيان : أحدهما : وهو الذي عليه الجمهور أنه تفاعل من النهي ، أي كانوا لا ينهي بعضهم بعضاً ، روى ابن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال « من رضي عمل قوم فهو منهم ومن كثر سواد قوم فهو منهم » .

والمعنى الثاني في التناهي : أنه بمعنى الانتهاء . يقال : انتهى عن الأمر ، وتناهى عنه إذا كف عنه .

ثم قال تعالى ﴿ لبئس ما كانوا يفعلون ﴾ اللام في « لبئس » لام القسم ، كأنه قال : أقسم لبئس ما كانوا يفعلون ، وهو ارتكاب المعاصي والعدوان ، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

فإن قيل : الانتهاء عن الشيء بعد أن صار مفعولاً غير ممكن فلم ذمهم عليه ؟

قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : أن يكون المراد لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه . الثاني : لا يتناهون عن منكر أرادوا فعله وأحضروا آلآته وأدواته . الثالث : لا يتناهون عن الاصرار على منكر فعلوه .

ثم قال تعالى ﴿ ترى كثيراً منهم يتولون الذين كفروا ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما وصف أسلافهم بما تقدم وصف الحاضرين منهم بأنهم يتولون الكفار وعبدة الأوثان ، والمراد منهم كعب بن الأشرف وأصحابه حين استجاشوا المشركين على الرسول صلىّ الله عليه وسلم ، وذكرنا ذلك في قوله تعالى (ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً) .

ثم قال تعالى ﴿ لبئس ما قدمت لهم أنفسهم ﴾ أي بئس ما قدموا من العمل لمعادهم في دار الآخرة .

وقوله تعالى ﴿ أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون ﴾ محل « أن » رفع كما تقول : بئس رجلاً زيد ، ورفعه كرفع زيد ، وفي زيد وجهان : الأول : أن يكون مبتدأ ، ويكون « بئس » وما عملت فيه خبره ، والثاني : أن يكون خبر مبتدأ محذوف ، كأنه لما قال : بئس رجلاً قتل : ما هو؟ فقال : زيد ، أي هو زيد .

ثم قال تعالى ﴿ ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيراً منهم فاسقون ﴾ والمعنى : لو كانوا يؤمنون بالله والنبي وهو موسى وما أنزل إليه في التوراة كما يدعون ما اتخذوا المشركين أولياء ، لأن تحريم ذلك متأكد في التوراة وفي شرع موسى عليه السلام ، فلما فعلوا ذلك ظهر أنه ليس مرادهم تقرير دين موسى عليه السلام ، بل مرادهم الرياسة والجاه فيسعون في تحصيله بأي طريق قدروا عليه ، فلهذا وصفهم الله تعالى بالفسق

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ



فقال (ولكن كثيراً منهم فاسقون) وفيه وجه آخر ذكره القفال ، وهو أن يكون المعنى : ولو كان هؤلاء المتولون من المشركين يؤمنون بالله وبمحمد صلىّ الله عليه وسلم ما اتخذوهم هؤلاء اليهود أولياء ، وهذا الوجه حسن ليس في الكلام ما يدفعه .

قوله تعالى ﴿ لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ﴾ .

إعلم أنه تعالى لما ذكر من أحوال أهل الكتاب من اليهود والنصارى ما ذكره ذكر في هذه الآية أن اليهود في غاية العداوة مع المسلمين ، ولذلك جعلهم قرناء للمشركين في شدة العداوة ، بل نبه على أنهم أشد في العداوة من المشركين من جهة أنه قدم على ذكر المشركين . ولعمري أنهم كذلك . وعن النبي صلىّ الله عليه وسلم أنه قال « ما خلا يهوديان بمسلم إلا هما بقتله » وذكر الله تعالى أن النصارى ألين عريكة من اليهود وأقرب إلى المسلمين منهم .

وههنا مسألتان :

الأولى : قال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء والسدي : المراد به النجاشي وقومه الذين قدموا من الحبشة على الرسول صلىّ الله عليه وسلم وآمنوا به ، ولم يرد جميع النصارى مع ظهور عداوتهم للمسلمين . وقال آخرون : مذهب اليهود أنه يجب عليهم ايصال الشر إلى من يخالفهم في الدين بأي طريق كان ، فإن قدروا على القتل فذاك ، وإلا فبغصب المال أو بالسرقة أو بنوع من المكر والكيد والحيلة ، وأما النصارى فليس مذهبهم ذاك بل الايذاء في دينهم حرام ، فهذا هو وجه التفاوت :

﴿ المسألة الثانية ﴾ المقصود من بيان هذا التفاوت تخفيف أمر اليهود على الرسول صلىّ الله عليه وسلم ، واللام في قوله (لتجدن) لام القسم ، والتقدير : قسما إنك تجد اليهود والمشركين أشد الناس عداوة مع المؤمنين ، وقد شرحت لك أن هذا التمرد والمعصية عادة قديمة لهم ، ففرغ خاطرك عنهم ولا تبال بمكرهم وكيدهم .

ثم ذكر تعالى سبب هذا التفاوت فقال ﴿ ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون ﴾ .

وفي الآية مسألتان :

الأولى : علة هذا التفاوت أن اليهود مخصوصون بالحرص الشديد على الدنيا والدليل عليه قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا) فقرنهم في الحرص بالمشركين المنكرين للمعاد ، والحرص معدن الاخلاق الذميمة لأن من كان حريصاً على الدنيا طرح دينه في طلب الدنيا وأقدم على كل محظور ومنكر بطلب الدنيا ، فلا جرم تشتد عداوته مع كل من نال مالاً أو جاهاً ، وأما النصارى فإنهم في أكثر الأمر معرضون عن الدنيا مقبلون على العبادة وترك طلب الرياسة والتكبر والترفع ، وكل من كان كذلك فإنه لا يحسد الناس ولا يؤذيهم ولا يخاصمهم بل يكون لين العريكة في طلب الحق سهل الانقياد له ، فهذا هو الفرق بين هذين الفريقين في هذا الباب ، وهو المراد بقوله تعالى (ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون) .

﴿ وههنا دقيقة نافعة ﴾ في طلب الدين وهو أن كفر النصارى أغلظ من كفر اليهود لأن النصارى ينازعون في الالهيات وفي النبوات ، واليهود لا ينازعون إلا في النبوات ، ولا شك في أن الأول أغلظ ، ثم إن النصارى مع غلظ كفرهم لما لم يشتد حرصهم على طلب الدنيا بل كان في قلبهم شيء من الميل إلى الآخرة شرفهم الله بقوله (ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى) وأما اليهود مع أن كفرهم أخف في جنب كفر النصارى طردهم وخصهم الله بمزيد اللعن وما ذاك إلا بسبب حرصهم على الدنيا ، وذلك ينبهك على صحة قوله صلى الله عليه وسلم « حب الدنيا رأس كل خطيئة » .

﴿ المسألة الثانية ﴾ القس والقسيس اسم لرئيس النصارى ، والجمع القسيسون . وقال عروة بن الزبير: صنعت النصارى الانجيل وأدخلت فيه ما ليس منه وبقي واحد من علمائهم على الحق والدين ، وكان اسمه قسيساً ، فمن كان على هديه ودينه فهو قسيس . قال قطرب : القس والقسيس العالم بلغة الروم ، وهذا مما وقع الوفاق فيه بين اللغتين ، وأما الرهبان فهو جمع راهب كركبان وراكب ، وفرسان وفارس . وقال بعضهم : الرهبان واحد ، وجمعه رهابين كقربان وقرابين ، وأصله من الرهبة بمعنى المخافة .

فإن قيل : كيف مدحهم الله تعالى بذلك مع قوله (ورهبانية ابتدعوها) وقوله عليه

وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨٣﴾ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٨٤﴾ فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُواْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٨٥﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ ﴿٨٦﴾

الصلاة والسلام « لا رهبانية في الإسلام » .

قلنا : إن ذلك صار ممدوحاً في مقابلة طريقة اليهود في القساوة والغلظة ،ولا يلزم من هذا القدر كونه ممدوحاً على الاطلاق .

ثم قال تعالى ﴿ وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع ﴾ الضمير في قوله (سمعوا) يرجع إلى القسيسين والرهبان الذين آمنوا منهم (وما أنزل) يعني القرآن إلى الرسول يعني محمداً عليه الصلاة والسلام قال ابن عباس : يريد النجاشي وأصحابه ، وذلك لأن جعفر الطيار قرأ عليهم سورة مريم ، فأخذ النجاشي تبنة من الأرض وقال : والله ما زاد على ما قال الله في الانجيل مثل هذا ، وما زالوا يبكون حتى فرغ جعفر من القراءة ، ، وأما قوله (ترى أعينهم تفيض من الدمع) ففيه وجهان : الأول : المراد أن أعينهم تمتلىء من الدمع حتى تفيض لأن الفيض أن يمتلىء الاناء وغيره حتى يطلع ما فيه من جوانبه . الثاني : أن يكون المراد المبالغة في وصفهم بالبكاء فجعلت أعينهم كأنها تفيض بأنفسها .

وأما قوله تعالى ﴿ مما عرفوا من الحق ﴾ أي مما نزل على محمد وهو الحق .

فإن قيل : أي فرق بين « من » وبين « من » في قوله (مما عرفوا من الحق) .

قلنا : الأولى لابتداء الغاية ، والتقدير : أن فيض الدمع إنما ابتدىء من معرفة الحق ، وكان من أجله وبسببه ، والثانية للتبعيض ، يعني أنهم عرفوا بعض الحق وهو القرآن فأبكاهم الله ، فكيف لو عرفوا كله .

وأما قوله تعالى ﴿ يقولون ربنا آمنا ﴾ أي بما سمعنا وشهدنا أنه حق ﴿ فاكتبنا مع الشاهدين ﴾ وفيه وجهان : الأول : يريد أمة محمد عليه الصلاة والسلام الذين يشهدون بالحق ، وهو مأخوذ من قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس) والثاني : أي مع كل من شهد من أنبيائك ومؤمني عبادك بأنك لا إله غيرك .

وأما قوله تعالى ﴿ وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ﴾ .

ففيه مسألتان :

الأولى : قال صاحب الكشاف : محلُّ (لا نؤمن) النصب على الحال بمعنى غير مؤمنين ، كقولك قائماً ، والواو في قوله (ونطمع) واو الحال .

فإن قيل : فما العامل في الحال الأولى والثانية .

قلنا : العامل في الأولى ما في اللام من معنى الفعل ، كأنه قيل : أي شيء حصل لنا حال كوننا غير مؤمنين ، وفي الثاني معنى هذا الفعل ولكن مقيداً بالحال الأولى ، لأنك لو أزلتها وقلت : وما لنا ونطمع لم يكن كلاماً ، ويجوز أن يكون (ونطمع) حالاً من (لا نؤمن) على أنهم أنكروا على أنفسهم أنهم لا يوحدون الله ويطمعون مع ذلك أن يصحبوا الصالحين ، وأن يكون معطوفاً على قوله (لا نؤمن) على معنى : وما لنا نجمع بين التثليث وبين الطمع في صحبة الصالحين .

﴿ المسألة الثانية ﴾ تقدير الآية : ويدخلنا ربنا مع القوم الصالحين جنته ودار رضوانه ، قال تعالى (ليدخلنهم مدخلاً يرضونه) إلا أنه حسن الحذف لكونه معلوماً .

ثم قال تعالى ﴿**فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم**﴾

وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ظاهر الآية يدل على أنهم إنما استحقوا ذلك الثواب بمجرد القول لأنه تعالى قال (فأثابهم الله بما قالوا) وذلك غير ممكن لأن مجرد القول لا يفيد الثواب .

وأجابوا عنه من وجهين : الأول أنه قد سبق من وصفهم ما يدل على إخلاصهم فيما

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾

قالوا ، وهو المعرفة ، وذلك هو قوله (مما عرفوا من الحق) فلما حصلت المعرفة والاخلاص وكمال الانقياد ثم انضاف إليه القول لا جرم كمل الإيمان . الثاني : روى عطاء عن ابن عباس أنه قال قوله (بما قالوا) يريد بما سألوا ، يعني قولهم (فاكتبنا مع الشاهدين) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الآية دالة على أن المؤمن الفاسق لا يبقى مخلداً في النار ، وبيانه من وجهين : الأول : أنه تعالى قال (وذلك جزاء المحسنين) وهذا الاحسان لا بد وأن يكون هو الذي تقدم ذكره من المعرفة وهو قوله (مما عرفوا من الحق) ومن الاقرار به ، وهو قوله (فأثابهم الله بما قالوا) وإذا كان كذلك ، فهذه الآية دالة على أن هذه المعرفة ، وهذا الاقرار يوجب أن يحصل له هذا الثواب ، وصاحب الكبيرة له هذه المعرفة وهذا الاقرار ، فوجب أن يحصل له هذا الثواب ، فأما أن ينقل من الجنة إلى النار وهو باطل بالاجماع ، أو يقال : يعاقب على ذنبه ثم ينقل إلى الجنة وذلك هو المطلوب . الثاني : هو أنه تعالى قال (والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم) فقوله (أولئك أصحاب الجحيم) يفيد الحصر ، أي أولئك أصحاب الجحيم لا غيرهم ، والمصاحب للشيء هو الملازم له الذي لا ينفك عنه ، فهذا يقتضي تخصيص هذا الدوام بالكفار ، فصارت هذه الآية من هذين الوجهين من أقوى الدلائل على أن الخلود في النار لا يحصل للمؤمن الفاسق .

قوله تعالى ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين** ﴾ .

اعلم أن الله تعالى لما استقصى في المناظرة مع اليهود والنصارى عاد بعده إلى بيان الأحكام وذكر جملة منها .

﴿ النوع الأول ﴾ ما يتعلق بحل المطاعم والمشارب واللذات فقال (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الطيبات اللذيذات التي تشتهيها النفوس ، وتميل إليها القلوب ، وفي الآية قولان : الأول : روى أنه صلى الله عليه وسلم وصف يوم القيامة لأصحابه في بيت عثمان بن مظعون وبالغ وأشبع الكلام في الانذار والتحذير ، فعزموا على أن يرفضوا الدنيا

ويحرموا على أنفسهم المطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة ، وأن يصوموا النهار ويقوموا الليل ؛ وأن لا يناموا على الفرش ، ويخصوا أنفسهم ويلبسوا المسوح ويسيحوا في الأرض ، فأخبر النبي ﷺ بذلك ، فقال لهم « إني لم أؤمر بذلك إن لأنفسكم عليكم حقاً فصوموا وأفطروا وقوموا وناموا فإني أقوم وأنام وأصوم وأفطر آكل اللحم والدسم وآتي النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني » وبهذا الكلام ظهر وجه النظم بين هذه الآية وبين ما قبلها، وذلك لأنه تعالى مدح النصارى بأن منهم قسيسين ورهباناً، وعادتهم الاحتراز عن طيبات الدنيا ولذاتها، فلما مدحهم أوهم ذلك المدح ترغيب المسلمين في مثل تلك الطريقة، فذكر تعالى عقيب هذه الآية إزالة لذلك الوهم، ليظهر للمسلمين أنهم ليسوا مأمورين بذلك .

فإن قيل : ما الحكمة في هذا النهي ، فإن من المعلوم أن حب الدنيا مستول على الطباع والقلوب ، فإذا توسع الانسان في اللذات والطيبات اشتد ميله إليها وعظمت رغبته فيها ، وكلما كانت تلك النعم أكثر وأدوم كان ذلك الميل أقوى وأعظم ، وكلما ازداد الميل قوة ورغبة ازداد حرصه في طلب الدنيا واستغراقه في تحصيلها ، وذلك يمنعه عن الاستغراق في معرفة الله وفي طاعته ويمنعه عن طلب سعادات الآخرة ، وأما إذا أعرض عن لذات الدنيا وطيباتها ، فكلما كان ذلك الاعراض أتم وأدوم كان ذلك الميل أضعف والرغبة أقل ، وحينئذ تتفرغ النفس لطلب معرفة الله تعالى والاستغراق في خدمته ، وإذا كان الأمر كذلك فما الحكمة في نهي الله تعالى عن الرهبانية ؟

والجواب : عنه من وجوه : الأول : أن الرهبانية المفرطة والاحتراز التام عن الطيبات واللذات مما يوقع الضعف في الأعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ ، وإذا وقع الضعف فيهما اختلت الفكرة وتشوش العقل . ولا شك أن أكمل السعادات وأعظم القربات إنما هو معرفة الله تعالى ، فإذا كانت الرهبانية الشديدة مما يوقع الخلل في ذلك بالطريق الذي بيناه لا جرم وقع النهي عنها . والثاني : وهو أن حاصل ما ذكرتم أن اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية يمنعها عن الاستكمال بالسعادات العقلية ، وهذا مسلم لكن في حق النفوس الضعيفة ، أما النفوس المستعلية الكاملة فإنها لا يكون استعمالها في الأعمال الحسية مانعاً لها من الاستكمال بالسعادات العقلية ، فإنا نشاهد النفوس قد تكون ضعيفة بحيث متى اشتغلت بمهم امتنع عليها الاشتغال بمهم آخر ، وكلما كانت النفس أقوى كانت هذه الحالة أكمل ، وإذا كان كذلك كانت الرهبانية الخالصة دليلاً على نوع من الضعف والقصور ، وإنما الكمال في الوفاء بالجهتين والاستكمال في الناس . الثالث : وهو أن من استوفى اللذات الحسية ، كان غرضه منها الاستعانة بها على استيفاء اللذات العقلية فإن رياضته ومجاهدته أتم من رياضة من

وَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَـٰلًا طَيِّبًا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾

أعرض عن اللذات الحسية ، لأن صرف حصة النفس إلى جانب الطاعة أشق وأشد من الاعراض عن حصة النفس بالكلية ، فكان الكمال في هذا أتم . الرابع : وهو أن الرهبانية التامة توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث والنسل . وأما ترك الرهبانية مع المواظبة على المعرفة والمحبة والطاعات فإنه يفيد عمارة الدنيا والآخرة ، فكانت هذه الحالة أكمل ، فهذا جملة الكلام في هذا الوجه .

﴿ القول الثاني ﴾ في تفسير هذه الآية ما ذكره القفال ، وهو أنه تعالى قال في أول السورة (أوفوا بالعقود) فبين أنه كما لا يجوز استحلال المحرم كذلك لا يجوز تحريم المحلل ، وكانت العرب تحرم من الطيبات ما لم يحرمه الله تعالى ، وهي البحيرة والسائبة والوصيلة والحام ، وقد حكى الله تعالى ذلك في هذه السورة وفي سورة الأنعام ، وكانوا يحللون الميتة والدم وغيرهما ، فأمر الله تعالى أن لا يحرموا ما أحل الله ولا يحللوا ما حرمه الله تعالى حتى يدخلوا تحت قوله (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) يحتمل وجوهاً : أحدها : لا تعتقدوا تحريم ما أحل الله تعالى لكم ، وثانيها ؛ لا تظهروا باللسان تحريم ما أحله الله لكم ، وثالثها : لا تجتنبوا عنها اجتناباً شبيه الاجتناب من المحرمات ، فهذه الوجوه الثلاثة محمولة على الاعتقاد والقول والعمل ، ورابعها : لا تحرموا على غيركم بالفتوى ، وخامسها : لا تلتزموا تحريمها بنذر أو يمين ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك) وسادسها : أن يخلط المغصوب بالمملوك خلطاً لا يمكنه التمييز ، وحينئذ يحرم الكل ، فذلك الخلط سبب لتحريم ما كان حلالاً له ، وكذلك القول فيما إذا خلط النجس بالطاهر ، والآية محتملة لكل هذه الوجوه ، ولا يبعد حملها على الكل والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين) فيه وجوه : الأول : أنه تعالى جعل تحريم الطيبات اعتداء وظلماً فنهى عن الاعتداء ليدخل تحته النهي عن تحريمها ، والثاني : أنه لما أباح الطيبات حرم الاسراف فيها بقوله تعالى (ولا تعتدوا) ونظيره قوله تعالى (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) الثالث : يعني لما أحل لكم الطيبات فاكتفوا بهذه المحللات ولا تتعدوها إلى ما حرم عليكم .

ثم قال تعالى ﴿ وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون ﴾ .
وفيه مسائل :

لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله (وكلوا) صيغة أمر ، وظاهرها للوجوب لا أن المراد ههنا الإباحة والتحليل . واحتج أصحاب الشافعي به في أن التطوع لا يلزم بالشروع ، وقالوا : ظاهر هذه الآية يقتضي إباحة الأكل على الاطلاق فيتناول ما بعد الشروع في الصوم ، غايته أنه خص في بعض الصور إلا أن العام حجة في غير محل التخصيص .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (حلالاً طيباً) يحتمل أن يكون متعلقاً بالأكل ، وأن يكون متعلقاً بالمأكول ، فعلى الأول يكون التقدير : كلوا حلاً طيباً مما رزقكم الله ، وعلى التقدير الثاني : كلوا من الرزق الذي يكون حلالاً طيباً ، أما على التقدير الأول فإنه حجة المعتزلة على أن الرزق لا يكون إلا حلالاً ، وذلك لأن الآية على هذا التقدير دالة على الاذن في أكل كل ما رزق الله تعالى وإنما يأذن الله تعالى في أكل الحلال ، فيلزم أن يكون كل ما كان رزقاً كان حلالاً ، وأما على التقدير الثاني فإنه حجة لأصحابنا على أن الرزق قد يكون حراماً لأنه تعالى خصص إذن الأكل بالرزق الذي يكون حلالاً طيباً ولولا أن الرزق قد لا يكون حلالاً . وإلا لم يكن لهذا التخصيص والتقييد فائدة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ لم يقل تعالى : كلوا ما رزقكم ، ولكن قال (كلوا مما رزقكم الله) وكلمة « من » للتبعيض ، فكأنه قال : اقتصروا في الأكل على البعض واصرفوا البقية إلى الصدقات والخيرات لأنه إرشاد إلى ترك الاسراف كما قال (ولا تسرفوا) .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ « وكلوا مما رزقكم الله» يدل على أنه تعالى قد تكفل برزق كل أحد . فإنه لو لم يتكفل برزقه لما قال (كلوا مما رزقكم الله) وإذا تكفل الله برزقه وجب أن لا يبالغ في الطلب وأن يعول على وعد الله تعالى وإحسانه ، فإنه أكرم من أن يخلف الوعد ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام « ألا فاتقوا الله وأجملوا في الطلب » أما قوله (واتقوا الله) فهو تأكيد للتوصية بما أمر به ، زاده توكيداً بقوله تعالى (أنتم به مؤمنون) لأن الإيمان به يوجب التقوى في الانتهاء إلى ما أمر به وعما نهى عنه .

﴿ النوع الثاني ﴾ من الأحكام المذكورة في هذا الموضع قوله تعالى ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم ﴾ .

قد ذكرنا أنه تعالى بين في هذا الموضع أنواعاً من الشرائع والأحكام . بقي أن يقال : أي مناسبة بين هذا الحكم وبين ما قبله حتى يحسن ذكره عقيبه ؟ فنقول : قد ذكرنا أن سبب نزول الآية الأولى أن قوماً من الصحابة حرموا على أنفسهم المطاعم والملابس واختاروا الرهبانية وحلفوا على ذلك فلما نهاهم الله تعالى عنها قالوا : يا رسول الله فكيف نصنع بإيماننا أنزل الله هذه الآية .

واعلم أن الكلام في أن يمين اللغو ما هو قد سبق على الاستقصاء في سورة البقرة في تفسير قوله (لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) فلا وجه للاعادة .

ثم قال تعالى ﴿ ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وحفص عن عاصم (عقدتم) بتشديد القاف بغير ألف ، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (عقدتم) بتخفيف القاف بغير ألف ، وقرأ ابن عامر عاقدتم بالألف والتخفيف . قال الواحدي : يقال عقد فلان اليمين والعهد والحبل عقدا إذا وكده وأحكمه ، ومثل ذلك أيضاً عقد بالتشديد إذا وكد ، ومثله أيضاً عاقد بالألف .

إذا عرفت هذا فنقول : أما من قرأ بالتخفيف فإنه صالح للقليل والكثير ، يقال : عقد زيد يمينه ، وعقدوا أيمانهم ، وأما من قرأ بالتشديد فاعلم أن عبيدة زيف هذه القراءة وقال: التشديد للتكرير مرة بعد مرة . فالقراءة بالتشديد توجب سقوط الكفارة عن اليمين الواحدة لأنها لم تتكرر .

وأجاب الواحدي رحمه الله عنه من وجهين : الأول : أن بعضهم قال : عقد بالتخفيف والتشديد واحد في المعنى . الثاني : هب أنها تفيد التكرير كما في قوله (وغلقت الأبواب) إلا أن هذا التكرير يحصل بأن يعقدها بقلبه ولسانه . ومتى جمع بين القلب واللسان فقد حصل التكرير أما لو عقد اليمين بأحدهما دون الآخر لم يكن معقداً ، وأما من قرأ بالألف فإنه من المفاعلة التي تختص بالواحد مثل عافاه الله وطارقت النعل وعاقبت اللص فتكون هذه القراءة كقراءة من خفف .

﴿ المسألة الثانية ﴾ « ما » مع الفعل بمنزلة المصدر ، والتقدير : ولكن يؤاخذكم بعقدكم أو بتعقيدكم أو بمعاقدتكم الإيمان .

فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَٰنَكُمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٨٩﴾

﴿ المسألة الثالثة ﴾ في الآية محذوف ، والتقدير : ولكن يؤاخذكم بما عقدتم إذا حنثتم ، فحذف وقت المؤاخذة لأنه كان معلوماً عندهم أو بنكث ما عقدتم ، فحذف المضاف . وأما كيفية استدلال الشافعي بهذه الآية على أن اليمين الغموس توجب الكفارة فقد ذكرناها في سورة البقرة .

ثم قال تعالى ﴿ فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ﴾ .

واعلم أن الآية دالة على أن الواجب في كفارة اليمين أحد الأمور الثلاثة على التخيير ، فإن عجز عنها جميعاً فالواجب شيء آخر ، وهو الصوم .

وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ معنى الواجب المخير أنه لا يجب عليه الاتيان بكل واحد من هذه الثلاثة ، ولا يجوز له تركها جميعاً ، ومتى أتى بأي واحد شاء من هذه الثلاثة ، فإنه يخرج عن العهدة ، فإذا اجتمعت هذه القيود الثلاثة فذاك هو الواجب المخير ، ومن الفقهاء من قال : الواحد لا بعينه ، وهذا الكلام يحتمل وجهين : الأول : أن يقال : الواجب عليه أن يدخل في الوجود واحداً من هذه الثلاثة لا بعينه . وهذا محال في العقول لأن الشيء الذي لا يكون معيناً في نفسه يكون ممتنع الوجود لذاته ، وما كان كذلك فإنه لا يراد به التكليف ، الثاني : أن يقال : الواجب عليه واحد معين في نفسه وفي علم الله تعالى ، إلا أنه مجهول العين عند الفاعل ، وذلك أيضاً محال لأن كون ذلك الشيء واجباً بعينه في علم الله تعالى هو أنه لا يجوز تركه بحال ، وأجمعت الأمة على أنه يجوز له تركه بتقدير الإتيان بغيره ، والجمع بين هذين القولين جمع بين النفي والإثبات وهو محال ، وتمام الكلام فيه مذكور في أصول الفقه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الشافعي رحمه الله نصيب كل مسكين مد ، وهو ثلثا من ، وهو قول ابن عباس وزيد بن ثابت وسعيد بن المسيب والحسن والقاسم ، وقال أبو حنيفة رحمه الله

الواجب نصف صاع من الحنطة ، وصاع من غير الحنطة .

حجة الشافعي أنه تعالى لم يذكر في الاطعام إلا قوله (من أوسط ما تطعمون أهليكم) وهذا الوسط إما أن يكون المراد منه ما كان متوسطاً في العرف ،أو ما كان متوسطاً في الشرع ،فإن كان المراد ما كان متوسطاً في العرف فثلثا من من الحنطة إذا جعل دقيقاً أو جعل خبزاً فإنه يصير قريباً من المن ، وذلك كاف في قوت اليوم الواحد ظاهراً ، وإن كان المراد ما كان متوسطاً في الشرع فلم يرد في الشرع له مقدار إلا في موضع واحد ، وهو ما روى في خبر المفطر في نهار رمضان أن النبي صلىّ الله عليه وسلم أمره بإطعام ستين مسكيناًمن غير ذكر مقدار،فقال الرجل: ما أجد فأتى النبي صلىّ الله عليه وسلم بعرق فيه خمسة عشر صاعاً ، فقال له النبي صلىّ الله عليه وسلم أطعم هذا ، وذلك يدل على تقدير طعام المسكين بربع الصاع ، وهو مد ، ولا يلزم كفارة الحلف لأنها شرعت بلفظ الصدقة مطلقة عن التقدير بإطعام الأهل ، فكان قدرها معتبراً بصدقة الفطر ، وقد ثبت بالنص تقديرها بالصاع لا بالمد .

وحجة أبي حنيفة رحمه الله أنه تعالى قال (من أوسط ما تطعمون أهليكم) والأوسط هو الأعدل والذي ذكره الشافعي رحمه الله هو أدنى ما يكفي ، فأما الأعدل فيكون بادام ، وهكذا روى عن ابن عباس رحمهما الله : مد معه إدامه ، والإدام يبلغ قيمته قيمة مد آخر أو يزيد في الأغلب .

أجاب الشافعي رحمه الله بأن قوله (من أوسط ما تطعمون أهليكم) يحتمل أن يكون المراد التوسط في القدر ، فإن الانسان ربما كان قليل الأكل جداً يكفيه الرغيف الواحد ، وربما كان كثير الأكل فلا يكفيه المنوان ، إلا أن المتوسط الغالب أنه يكفيه من الخبز ما يقرب من المن ، ويحتمل أن يكون المراد التوسط في القيمة لا يكون غالياً كالسكر ، ولا يكون خسيس الثمن كالنخالة والذرة ، والأوسط هو الحنطة والتمر والزبيب والخبز ، ويحتمل أن يكون المراد الأوسط في الطيب واللذاذة ، ولما كان اللفظ محتملاً لكل واحد من الأمرين فنقول : يجب حمل اللفظ على ما ذكرناه لوجهين : الأول : أن الادام غير واجب بالاجماع فلم يبق إلا حمل اللفظ على التوسط في قدر الطعام الثاني: أن هذا القدر واجب بيقين ، والباقي مشكوك فيه لأن اللفظ لا دلالة فيه عليه فأوجبنا اليقين وطرحنا الشك والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الشافعي رحمه الله : الواجب تمليك الطعام . وقال أبو حنيفة رحمه الله : إذا غدى أو عشى عشرة مساكين جاز .

حجة الشافعي : أن الواجب في هذه الكفارة أحد الأمور الثلاثة ، إما الاطعام ، أو الكسوة ، أو الاعتاق ، ثم أجمعنا على أن الواجب في الكسوة التمليك ، فوجب أن يكون

الواجب في الاطعام هو التمليك .

حجة أبي حنيفة : أن الآية دلت على أن الواجب هو الاطعام ، والتغذية والتعشية هما إطعام بدليل قوله تعالى (ويطعمون الطعام على حبه) وقال (من أوسط ما تطعمون أهليكم) وإطعام الأهل يكون بالتمكين لا بالتمليك ، ويقال في العرف : فلان يطعم الفقراء إذا كان يقدم الطعام إليهم ويمكنهم من أكله . وإذا ثبت أنه أمر بالاطعام وجب أن يكون كافياً .

أجاب الشافعي رضي الله عنه : أن الواجب إما المد أوالا زيد ، والتغدية والتعشية قد تكون أقل من ذلك فلا يخرج عن العهدة إلا باليقين والله أعلم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال الشافعي رحمه الله : لا يجزئه إلا طعام عشرة وقال أبو حنيفة رحمه الله لو أطعم مسكيناً واحداً عشرة أيام جاز .

حجة الشافعي رحمه الله : أن مدار هذا الباب على التعبد الذي لا يعقل معناه ، وما كان كذلك فإنه يجب الاعتماد فيه على مورد النص .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ الكسوة في اللغة معناها اللباس ، وهو كل ما يكتسي به ، فأما التي تجزي في الكفارة فهو أقل ما يقع عليه اسم الكسوة إزار أو رداء أو قميص أو سراويل أو عمامة أو مقنعة ثوب واحد لكل مسكين ، وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وهو مذهب الشافعي رحمه الله .

﴿ المسألة السادسة ﴾ المراد بالرقبة الجملة ، وقيل الأصل في هذا المجاز أن الأسير في العرب كان يجمع يده إلى رقبته بحبل ، فإذا أطلق حل ذلك الحبل فسمي الاطلاق من الرقبة فك الرقبة، ثم جرى ذلك على العتق . ومذهب أهل الظاهر أن جميع الرقبات تجزيه . وقال الشافعي رحمه الله : الرقبة المجزية في الكفارة كل رقبة سليمة من عيب يمنع من العمل ، صغيرة كانت أو كبيرة، ذكراً أو انثى ، بعد أن تكون مؤمنة، ولا يجوز إعتاق الكافرة في شيء من الكفارات، ولا إعتاق المكاتب ، ولا شراء القريب ، وهذه المسائل قد ذكرناها في آية الظهار .

﴿ المسألة السابعة ﴾ لقائل أن يقول : أي فائدة لتقديم الاطعام على العتق مع أن العتق أفضل لا محالة .

قلنا له وجوه : أحدها : أن المقصود منه التنبيه على أن هذه الكفارة وجبت على التخيير

لا على الترتيب لأنها لو وجبت على الترتيب لوجبت البداءة بالأغلظ ، وثانيها : قدم الاطعام لأنه أسهل لكون الطعام أعم وجوداً ، والمقصود منه التنبيه على أنه تعالى يراعي التخفيف والتسهيل في التكاليف ، وثالثها : أن الاطعام أفضل لأن الحر الفقير قد لا يجد الطعام ، ولا يكون هناك من يعطيه الطعام فيقع في الضر ، أما العبد فإنه يجب على مولاه إطعامه وكسوته .

ثم قال تعالى ﴿ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الشافعي رحمه الله : إذا كان عنده قوته وقوت عياله يومه وليلته ومن الفضل ما يطعم عشرة مساكين لزمته الكفارة بالاطعام ،وإن لم يكن عنده هذا القدر جاز له للصيام وعند أبي حنيفة رحمه الله ، يجوز له الصيام إذا كان عنده من المال ما لا يجب فيه الزكاة ، فجعل من لا زكاة عليه عادماً .

حجة الشافعي رحمه الله ، أنه تعالى علق جواز الصيام على عدم وجدان هذه الثلاثة ، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط ، فعند عدم وجدان هذه الثلاثة وجب أن لا يجوز الصوم ، تركنا العمل به عند وجدان قوت نفسه وقوت عياله يوماً وليلة لأن ذلك كالأمر المضطر إليه ، وقد رأينا في الشرع أنه متى وقع التعارض في حق النفس وحق الغير كان تقديم حق النفس واجباً ، فوجب أن تبقى الآية معمولاً بها في غير هذه الصورة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الشافعي رحمه الله في أصح قوليه : أنه يصوم ثلاثة أيام إن شاء متتابعة وإن شاء متفرقة .

وقال أبو حنيفة : يجب التتابع .

حجة الشافعي : أنه تعالى أوجب صيام ثلاثة أيام ، والآتي يصوم ثلاثة أيام على التفرق آت بصوم ثلاثة أيام ، فوجب أن يخرج عن العهدة .

حجة أبي حنيفة رحمه الله ، ما روى في قراءة أبي بن كعب وابن مسعود : فصوم ثلاثة أيام متتابعات ، وقراءتهما لا تتخلف عن روايتهما .

والجواب أن القراءة الشاذة مردودة لأنها لو كانت قرآناً لنقلت نقلاً متواتراً ، إذا لو جوزنا في القرآن أن لا ينقل على التواتر لزم طعن الروافض والملاحدة في القرآن وذلك باطل ، فعلمنا أن القراءة الشاذة مردودة ، فلا تصلح لأن تكون حجة . وأيضاً نقل في قراءة أبي بن كعب أنه قرأ (فعدة من أيام أخر متتابعات) مع أن التتابع هناك ما كان شرطاً ، وأجابوا عنه

بأنه روى عن النبي صلىَّ الله عليه وسلم أن رجلاً قال له علي أيام من رمضان أفأقضيها متفرقات ؟ فقال عليه الصلاة والسلام « أرأيت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم فالدرهم أما كان يجزبك قال بلى ، قال فالله أحق أن يعفو وأن يصفح » .

قلنا : فهذا الحديث وإن وقع جواباً عن هذا السؤال في صوم رمضان إلا أن لفظه عام ، وتعليله عام في جميع الصيامات ، وقد ثبت في الأصول أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، فكان ذلك من أقوى الدلائل على جواز التفريق ههنا أيضاً .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ من صام ستة أيام عن يمينين أجزأه سواء عين إحدى الثلاثتين لاحدى اليمينين أولاً والدليل عليه أنه تعالى أوجب صيام ثلاثة أيام عليه ، وقد أتى بها ، فوجب أن يخرج عن العهدة .

ثم قال تعالى ﴿ ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم ﴾ قوله (ذلك) إشارة إلى ما تقدم ذكره من الطعام والكسوة وتحرير الرقبة ، أي ذلك المذكور كفارة ايمانكم إذا حلفتم وحنثتم لأن الكفارة لا تجب بمجرد الحلف ، إلا أنه حذف ذكر الحنث لكونه معلوماً ، كما قال (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) أي فافطر .

احتج الشافعي : بهذه الآية على أن التكفير قبل الحنث جائز فقال : الآية دلت على أن كل واحد من الأشياء الثلاثة كفارة لليمين عند وجود الحلف ، فإذا أداها بعد الحلف قبل الحنث فقد أدى الكفارة عن ذلك اليمين ، وإذا كان كذلك وجب أن يخرج عن العهدة . قال : وقوله (إذا حلفتم) فيه دقيقة وهي التنبيه على أن تقديم الكفارة قبل اليمين لا يجوز ، وأما بعد اليمين وقبل الحنث فانه يجوز .

ثم قال تعالى ﴿ واحفظوا أيمانكم ﴾ وفيه وجهان : الأول : المراد منه قللوا الأيمان ولا تكثروا منها قال كثير :

قليل الألا يا حافظ ليمينه وإن سبقت منه الألية برت

فدل قوله « وإن سبقت منه الألية » على أن قوله « حافظ ليمينه » وصف منه له بأنه لا يحلف . الثاني : واحفظوا أيمانكم إذا حلفتم عن الحنث لئلا تحتاجوا إلى التكفير ، واللفظ محتمل للوجهين ، إلا أن على هذا التقدير يكون مخصوصاً بقوله عليه السلام « من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه » .

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾

ثم قال تعالى ﴿ كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون ﴾ والمعنى ظاهر ، والكلام في لفظ لعل تقدم مراراً .

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ﴾ .

إعلم أن هذا هو النوع الثالث من الأحكام المذكورة في هذا الموضع ، ووجه اتصاله بما قبله أنه تعالى قال فيما تقدم (لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) إلى قوله (وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً) ثم لما كان من جملة الأمور المستطابة الخمر والميسر لا جرم أنه تعالى بين أنهما غير داخلين في المحلات، بل في المحرمات .

واعلم أنا قد ذكرنا في سورة البقرة معنى الخمر والميسر وذكرنا معنى الأنصاب والأزلام في أول هذه السورة عند قوله (وما ذبح على النصب وأن تستقيموا بالأزلام) فمن أراد الاستقصاء فعليه بهذه المواضع .

وفي اشتقاق لفظ الخمر وجهان : الأول : سميت الخمر خمراً لأنها خامرت العقل ، أي خالطته فسترته ، والثاني : قال ابن الأعرابي : تركت فاختمرت ، أي تغير ريحها ، والميسر هو قمارهم في الجزور ، والأنصاب هي آلهتهم التي نصبوها يعبدونها ، والأزلام سهام مكتوب عليها خير وشر .

واعلم أنه تعالى وصف هذه الأقسام الأربعة بوصفين : الأول : قوله (رجس) والرجس في اللغة كل ما استقذر من عمل . يقال : رجس الرجل رجساً ورجس إذا عمل عملاً قبيحاً، وأصله من الرجس بفتح الراء، وهو شدة الصوت. يقال : سحاب رجاس إذا كان شديد الصوت بالرعد فكان الرجس هو العمل الذي يكون قوي الدرجة كامل الرتبة في القبح .

﴿ الوصف الثاني ﴾ قوله (من عمل الشيطان) وهذا أيضاً مكمل لكونه رجساً لأن الشيطان نجس خبيث لأنه كافر والكافر نجس لقوله (إنما المشركون نجس) والخبيث لا يدعو إلا إلى الخبيث لقوله (الخبيثات للخبيثين) وأيضاً كل ما أضيف إلى الشيطان فالمراد من تلك

﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾ ﴾

الاضافة المبالغة في كمال قبحه. قال تعالى (فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان) ثم إنه تعالى لما وصف هذه الأربعة بهذين الوصفين قال (فاجتنبوه) أي كونوا جانباً منه ، والهاء عائدة إلى ماذا فيه وجهان : الأول : أنها عائدة إلى الرجس ، والرجس واقع على الأربعة المذكورة . فكان الأمر بالاجتناب متناولا للكل . الثاني : أنها عائدة إلى المضاف المحذوف ، كأنه قيل : إنما شأن الخمر والميسر أو تعاطيهما أو ما أشبه ذلك ، ولذلك قال (رجس من عمل الشيطان) .

واعلم أنه تعالى لما أمر باجتناب هذه الأشياء ذكر فيها نوعين من المفسدة : فالأول : ما يتعلق بالدنيا وهو قوله .

﴿ إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ﴾ .

واعلم أنا نشرح وجه العداوة والبغضاء أولاً في الخمر ثم في الميسر :

أما الخمر فاعلم أن الظاهر فيمن يشرب الخمر إنه يشربها مع جماعة ويكون غرضه من ذلك الشرب أن يستأنس برفقائه ويفرح بمحادثتهم ومكالمتهم ، فكان غرضه من ذلك الاجتماع تأكيد الألفة والمحبة إلا أن ذلك في الأغلب ينقلب إلى الضد لأن الخمر يزيل العقل ، وإذا زال العقل استولت الشهوة والغضب من غير مدافعة العقل ، وعند استيلائهما تحصل المنازعة بين أولئك الأصحاب ، وتلك المنازعة ربما أدت إلى الضرب والقتل والمشافهة بالفحش ، وذلك يورث أشد العداوة والبغضاء ، فالشيطان يسول أن الاجتماع على الشرب يوجب تأكيد الألفة والمحبة ، وبالآخرة انقلب الأمر وحصلت نهاية العداوة والبغضاء .

وأما الميسر ففيه بإزاء التوسعة على المحتاجين الأجحاف بأرباب الأموال ، لأن من صار مغلوباً في القمار مرة دعاه ذلك إلى اللجاج فيه عن رجاء أنه ربما صار غالباً فيه ، وقد يتفق أن لا يحصل له ذلك إلى أن لا يبقى له شيء من المال ، وإلى أن يقامر على لحيته وأهله وولده ، ولا شك أنه بعد ذلك يبقى فقيراً مسكيناً ويصير من أعدى الأعداء لأولئك الذين كانوا غالبين له فظهر من هذا الوجه أن الخمر والميسر سببان عظيمان في إثارة العداوة والبغضاء بين الناس ، ولا

شك أن شدة العداوة والبغضاء تفضي إلى أحوال مذمومة من الهرج والمرج والفتن، وكل ذلك مضاد لمصالح العالم .

فإن قيل : لم جمع الخمر والميسر مع الأنصاب والأزلام ثم أفردهما في آخر الآية .

قلنا : لأن هذه الآية خطاب مع المؤمنين بدليل أنه تعالى قال (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر) والمقصود نهيهم عن الخمر والميسر وإظهار أن هذه الأربعة متقاربة في القبح والمفسدة ، فلما كان المقصود من هذه الآية النهي عن الخمر والميسر وإنما ضم الأنصاب والأزلام إلى الخمر والميسر تأكيداً لقبح الخمر والميسر ، لا جرم أفردهما في آخر الآية بالذكر .

﴿ أما النوع الثاني ﴾ من المفاسد الموجودة في الخمر والميسر : المفاسد المتعلقة بالدين ، وهو قوله تعالى ﴿ ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ﴾ فنقول : إما أن شرب الخمر يمنع عن ذكر الله فظاهر ، لأن شرب الخمور يورث الطرب واللذة الجسمانية ، والنفس إذا استغرقت في اللذات الجسمانية غفلت عن ذكر الله تعالى ، وإما أن الميسر مانع عن ذكر الله وعن الصلاة فكذلك ، لأنه إن كان غالباً صاراً استغراقه في لذة الغلبة مانعاً من أن يخطر بباله شيء سواه ، ولا شك أن هذه الحالة مما تصدعن ذكر الله وعن الصلاة.

فإن قيل : الآية صريحة في أن علة تحريم الخمر هي في هذه المعاني ، ثم إن هذه المعاني كانت حاصلة قبل تحريم الخمر مع أن التحريم ما كان حاصلاً وهذا يقدح في صحة هذا التعليل :

قلنا : هذا هو أحد الدلائل على أن تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا يقدح في كونها علة .

ولما بين تعالى اشتمال شرب الخمر واللعب بالميسر على هذه المفاسد العظيمة في الدين .

قال تعالى ﴿ فهل أنتم منتهون ﴾ روى أنه لما نزل قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً ، فلما نزلت هذه الآية . قال عمر : انتهينا يا رب .

واعلم أن هذا وإن كان استفهاماً في الظاهر إلا أن المراد منه هو النهي في الحقيقة ، وإنما حسن هذا المجاز لأنه تعالى ذم هذه الأفعال وأظهر قبحها للمخاطب . فلما استفهم بعد ذلك عن تركها لم يقدر المخاطب إلا على الاقرار بالترك ، فكأنه قيل له : أتفعله بعدما قد

وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُواْ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٩٢﴾

ظهر من قبحه ما قد ظهر فصار قوله (فهل أنتم منتهون) جارياً مجرى تنصيص الله تعالى على وجوب الانتهاء مقروناً بإقرار المكلف بوجوب الانتهاء .

واعلم أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر من وجوه : أحدها : تصدير الجملة بإنما ، وذلك لأن هذه الكلمة للحصر ، فكأنه تعالى قال : لا رجس ولا شيء من عمل الشيطان إلا هذه الأربعة وثانيها : أنه تعالى قرن الخمر والميسر بعبادة الأوثان ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم « شارب الخمر كعابد الوثن » وثالثها : أنه تعالى أمر بالاجتناب ، وظاهر الأمر للوجوب ، ورابعها : أنه قال (لعلكم تفلحون) جعل الاجتناب من الفلاح ، وإذا كان الاجتناب فلاحاً كان الارتكاب خيبة ، وخامسها : أنه شرح أنواع المفاسد المتولدة منها في الدنيا والدين ، وهي وقوع التعادي والتباغض بين الخلق وحصول الاعراض عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة . وسادسها : قوله (فهل أنتم منتهون) وهو من أبلغ ما ينتهي به كأنه قيل : قد تلى عليكم ما فيها من أنواع المفاسد والقبائح فهل أنتم منتهون مع هذه الصوارف؟ أم أنتم على ما كنتم عليه حين لم توعظوا بهذه المواعظ . وسابعها : أنه تعالى قال بعد ذلك .

﴿ وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا ﴾ فظاهره أن المراد وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فيما تقدم ذكره من أمرهما بالاجتناب عن الخمر والميسر ، وقوله (واحذروا) أي احذروا عن مخالفتها في هذه التكاليف . وثامنها : قوله .

﴿ فإن توليتم فاعلموا إنما على رسولنا البلاغ المبين ﴾ وهذا تهديد عظيم ووعيد شديد في حق من خالف في هذا التكليف وأعرض فيه عن حكم الله ، وبيانه ، يعني أنكم إن توليتم فالحجة قد قامت عليكم والرسول قد خرج عن عهدة التبليغ ، والا عذار والانذار فاما ما وراء ذلك من عقاب من خالف هذا التكليف وأعرض عنه فذاك إلى الله تعالى ، ولا شك أنه تهديد شديد ، فصار كل واحد من هذه الوجوه الثمانية دليلاً قاهراً وبرهاناً باهراً في تحريم الخمر .

واعلم أن من أنصف وترك الاعتساف علم أن هذه الآية نص صريح في أن كل مسكر حرام ، وذلك لأنه تعالى لما ذكر قوله (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة) قال بعده (فهل أنتم منتهون) فرتب

لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّأَحْسَنُوا۟ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٩٣﴾

النهي عن شرب الخمر على كون الخمر مشتملة على تلك المفاسد ، ومن المعلوم في بداءة العقول أن تلك المفاسد إنما تولدت من كونها مؤثرة في السكر وهذا يفيد القطع بأن علة قوله (فهل أنتم منتهون) هي كون الخمر مؤثراً في الاسكار ، وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن كل مسكر حرام ، ومن أحاط عقله بهذا التقدير وبقي مصراً على قوله فليس لعناده علاج ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقواوأحسنوا والله يحب المحسنين ﴾ .

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ روى أنه لما نزلت آية تحريم الخمر قالت الصحابة : إن إخواننا كانوا قد شربوا الخمر يوم أحد ثم قتلوا فكيف حالهم ، فنزلت هذه الآية والمعنى : لا إثم عليهم في ذلك لأنهم شربوها حال ما كانت محللة ، وهذه الآية مشابهة لقوله تعالى في نسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أي إنكم حين استقبلتم بيت المقدس فقد استقبلتموه بأمري فلا أضيع ذلك ، كما قال (فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الطعام في الأغلب من اللغة خلاف الشراب ، فكذلك يجب أن يكون الطعم خلاف الشرب ، إلا أن اسم الطعام قد يقع على المشروبات ، كما قال تعالى (ومن لم يطعمه فإنه مني) وعلى هذا يجوز أن يكون قوله (جناح فيما طعموا) أي شربوا الخمر ، ويجوز أن يكون معنى الطعم راجعاً إلى التلذذ بما يؤكل ويشرب ، وقد تقول العرب : تطعم تطعم أي ذق حتى تشتهي وإذا كان معنى الكلمة راجعاً إلى الذوق صلح للمأكول والمشروب معاً .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ زعم بعض الجهال أنه تعالى لما بين في الخمر أنها محرمة عندما تكون

موقعة للعداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة ، بين في هذه الآية أنه لا جناح على من طعمها إذا لم يحصل معه شيء من تلك المفاسد ، بل حصل معه أنواع المصالح من الطاعة والتقوى ، والاحسان إلى الخلق . قالوا : ولا يمكن حمله على أحوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم ، لأنه لو كان المراد ذلك لقال: ما كان جناح على الذين طعموا ، كما ذكر مثل ذلك في آية تحويل القبلة فقال (وما كان الله ليضيع إيمانكم) ولكنه لم يقل ذلك ، بل قال (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح) إلى قوله (إذا ما اتقوا وآمنوا) ولا شك أن إذا للمستقبل لا للماضي.

واعلم أن هذا القول مردود بإجماع كل الأمة ، وقولهم : إن كلمة إذا للمستقبل لا للماضي .

فجوابه ما روى أبو بكر الأصم : أنه لما نزل تحريم الخمر ، قال أبو بكر : يا رسول الله كيف بإخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون أن الله حرم الخمر وهم يطعمونها ، فأنزل الله هذه الآيات ، وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الآية لكن في حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ أنه تعالى شرط لنفي الجناح حصول التقوى والإيمان مرتين وفي المرة الثالثة حصول التقوى والاحسان واختلفوا في تفسير هذه المراتب الثلاث على وجوه : الأول : قال الأكثرون : الأول : عمل الاتقاء ، ، والثاني : دوام الاتقاء والثبات عليه : والثالث : اتقاء ظلم العباد مع ضم الاحسان إليه .

﴿ القول الثاني ﴾ أن الأول اتقاء جميع المعاصي قبل نزول هذه الآية : والثاني : اتقاء الخمر والميسر وما في هذه الآية . والثالث : اتقاء ما يحدث تحريمه بعد هذه الآية وهذا قول الأصم : القول الثالث : اتقاء الكفر ثم الكبائر ثم الصغائر : القول الرابع : ما ذكره القفال رحمه الله تعالى قال : التقوى الأولى عبارة عن الاتقاء من القدح في صحة النسخ وذلك لأن اليهود يقولون النسخ يدل على البداء فأوجب على المؤمنين عند سماع تحريم الخمر بعد أن كانت مباحة أن يتقوا عن هذه الشبهة الفاسدة والتقوى الثانية الاتيان بالعمل المطابق لهذه الآية وهي الاحتراز عن شرب الخمر والتقوى الثالثة عبارة عن المداومة على التقوى المذكورة في الأولى والثانية ثم يضم إلى هذه التقوى الاحسان إلى الخلق .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَيَبۡلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَيۡءٖ مِّنَ ٱلصَّيۡدِ تَنَالُهُۥٓ أَيۡدِيكُمۡ وَرِمَاحُكُمۡ لِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلۡغَيۡبِۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾ (٩٤)

﴿ والقول الخامس ﴾ أن المقصود من هذا التكرير التأكيد والمبالغة في الحث على الإيمان والتقوى . فإن قيل : لم شرط ؟ رفع الجناح عن تناول المطعومات بشرط الإيمان والتقوى مع أن المعلوم أن من لم يؤمن ومن لم يتق ثم تناول شيئاً من المباحات فإنه لا جناح عليه في ذلك التناول ، بل عليه جناح في ترك الإيمان وفي ترك التقوى ، إلا أن ذلك لا تعلق له بتناول ذلك المباح فذكر هذا الشرط في هذا المعرض غير جائز .

قلنا : ليس هذا للاشتراط بل لبيان أن أولئك الأقوام الذين نزلت فيهم هذه الآية كانوا على هذه الصفة ثناء عليهم وحمداً لأحوالهم في الإيمان والتقوى والاحسان ، ومثاله أن يقال لك : هل على زيد فيما فعل جناح ، وقد علمت أن ذلك الأمر مباح فتقول : ليس على أحد جناح في المباح إذا اتقى المحارم . وكان مؤمناً محسناً تريد أن زيداً إن بقي مؤمناً محسناً فإنه غير مؤاخذ بما فعل .

ثم قال تعالى ﴿ والله يحب المحسنين ﴾ والمعنى أنه تعالى لما جعل الاحسان شرطاً في الجناح بين أن تأثير الاحسان ليس في نفي الجناح فقط ، بل وفي أن يحبه الله ، ولا شك أن هذه الدرجة أشرف الدرجات وأعلى المقامات ، وقد تقدم تفسير محبة الله تعالى لعباده .

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم ﴾ .

اعلم أن هذا نوع آخر من الأحكام ، ووجه النظم أنه تعالى كما قال (لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) ثم استثنى الخمر والميسر عن ذلك ، فكذلك استثنى هذا النوع من الصيد عن المحللات ، وبين دخوله في المحرمات .

وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اللام في قوله (ليبلونكم) لام القسم ، لأن اللام والنون قد يكونان جواباً للقسم ، وإذا ترك القسم جيء بهما دليلاً على القسم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الواو في قوله (ليبلونكم) مفتوحة لالتقاء الساكنين .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ليبلونكم أي ليختبرن طاعتكم من معصيتكم أي ليعاملنكم معاملة المختبر .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال مقاتل بن حيان : ابتلاهم الله بالصيد وهم محرمون عام الحديبية حتى كانت الوحش والطير تغشاهم في رحالهم ، فيقدرون على أخذها بالأيدي ، وصيدها بالرماح ، ومارأوا مثل ذلك قط ، فنهاهم الله عنها ابتلاء . قال الواحدي : الذي تناله الأيدي من الصيد ، الفراخ والبيض وصغار الوحش ، والذي تناله الرماح الكبار ، وقال بعضهم : هذا غير جائز ، لأن الصيد اسم للمتوحش الممتنع دون ما لم يمتنع .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ معنى التقليل والتصغير في قوله (بشيء من الصيد) أن يعلم أنه ليس بفتنة من الفتن العظام التي يكون التكليف فيها صعباً شاقاً ، كالابتلاء ببذل الأرواح والأموال ، وإنما هو ابتلاء سهل ، فإن الله تعالى امتحن أمة محمد صلىّ الله عليه وسلم بصيد البر كما امتحن بني إسرائيل بصيد البحر ، وهو صيد السمك .

﴿ المسألة السادسة ﴾ من في قوله (من الصيد) للتبعيض من وجهين : أحدهما : المراد صيد البر دون البحر . والثاني : صيد الإحرام دون صيد الاحلال ، وقال الزجاج : يحتمل أن تكون للتبيين كقوله (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) .

﴿ المسألة السابعة ﴾ أراد بالصيد المفعول ، بدليل قوله تعالى (تناله أيديكم ورماحكم) والصيد إذا كان بمعنى المصدر يكون حدثاً ، وإنما يوصف بنيل اليد والرماح وما كان عيناً .

ثم قال تعالى ﴿ ليعلم الله من يخافه بالغيب ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أن هذا مجاز لأنه تعالى عالم لم يزل ولا يزال واختلفوا في معناه فقيل نعاملكم معاملة من يطلب أن يعلم وقيل ليظهر المعلوم وهو خوف الخائف وقيل هذا على حذف المضاف والتقدير : ليعلم أولياء الله من يخافه بالغيب .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله بالغيب فيه وجهان : الأول : من يخافه حال ايمانه بالغيب كما ذكر ذلك في أول كتابه وهو قوله يؤمنون بالغيب . الثاني : من يخاف بالغيب أي يخافه بإخلاص وتحقيق ولا يختلف الحال بسبب حضور أحد أو غيبته كما في حق المنافقين الذين إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم .

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ أَوۡ كَفَّٰرَةٞ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوۡ عَدۡلُ ذَٰلِكَ صِيَامٗا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمۡرِهِۦۗ عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَۚ وَمَنۡ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنۡهُۚ وَٱللَّهُ عَزِيزٞ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴿٩٥﴾

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الباء في قوله بالغيب في محل النصب بالحال والمعنى من يخافه حال كونه غائباً عن رؤيته ومثل هذا قوله (من خشي الرحمن بالغيب . ويخشون ربهم بالغيب) وأما معنى الغيب فقد ذكرناه في قوله الذين يؤمنون بالغيب .

ثم قال تعالى ﴿ فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ﴾ والمراد عذاب الآخرة والتعذيب والتعزير في الدنيا قال ابن عباس : هذا العذاب هو أن يضرب بطنه وظهره ضرباً وجيعاً وينزع ثيابه . قال القفال : وهذا جائز لأن اسم العذاب قد يقع على الضرب كما سمى جلد الزانيين عذاباً فقال (وليشهد عذابهما طائفة) وقال (فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) وقال حاكياً عن سليمان في الهدهد : لأعذبنه عذاباً شديداً .

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المراد بالصيد قولان : الأول : انه الذي توحش سواء كان مأكولا او لم يكن . فعلى هذا المحرم إذا قتل سبعا لا يؤكل لحمه ضمر ولا يجاور به قيمة شاة ، وهو قول ابي حنيفة رحمه الله ، وقال زفر، يجب بالغاً ما بلغ .

﴿ والقول الثاني ﴾ أن الصيد هو ما يؤكل لحمه ، فعلى هذا لا يجب الضمان البتة في قتل السبع ، وهو قول الشافعي رحمه الله وسلم أبو حنيفة رحمه الله أنه لا يجب الضمان في قتل الفواسق الخمس وفي قتل الذئب حجة الشافعي رحمه الله القرآن والخبر ، أما القرآن فهو أن الذي يحرم أكله ليس بصيد ، فوجب أن لا يضمن ، إنما قلنا إنه ليس بصيد لأن الصيد ما يحل أكله لقوله تعالى بعد هذه الآية (أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً) فهذا يقتضي حل صيد البحر بالكلية ، وحل صيد البر خارج وقت الاحرام ، فثبت أن الصيد ما يحل أكله والسبع لا يحل أكله ، فوجب أن لا يكون

صيداً ، وإذا ثبت أنه ليس بصيد وجب أن لا يكون مضموناً ، لأن الأصل عدم الضمان ، تركنا العمل به في ضمان الصيد بحكم هذه الآية . فبقي فيما ليس بصيد على وفق الأصل ، وأما الخبر فهو الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام « خمس فواسق لا جناح على المحرم أن يقتلهن في الحل والحرم الغراب والحدأة والحية والعقرب والكلب العقور » وفي رواية أخرى : والسبع الضاري ، والاستدلال به من وجوه : أحدها : أن قوله : والسبع الضاري نص في المسألة ، وثانيها: أنه عليه السلام وصفها بكونها فواسق ثم حكى بحل قتلها ، والحكم المذكور عقيب الوصف المناسب مشعر بكون الحكم معللاً بذلك الوصف ، وهذا يدل على أن كونها فواسق علة لحل قتلها ، ولا معنى لكونها فواسق إلا كونها مؤذية ، وصفة الإيذاء في السباع أقوى فوجب جواز قتلها ، وثالثها : أن الشارع خصها بإباحة القتل ، وإنما خصها بهذا الحكم لأختصاصها بمزيد الايذاء ، وصفة الايذاء في السباع أتم ، فوجب القول بجواز قتلها . وإذا ثبت جواز قتلها وجب أن لا تكون مضمونة لما بيناه في الدليل الأول .

حجة أبي حنيفة رحمه الله : أن السبع صيد فيدخل تحت قوله (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) وإنما قلنا إنه صيد لقول الشاعر :

ليث تربى ربية فاصطيدا

ولقول علي عليه السلام :

صيد الملوك أرانب وثعالب وإذا ركبت فصيدي الأبطال

والجواب : قد بينا بدلالة الآية أن ما يحرم أكله ليس بصيد ، وذلك لا يعارضه شعر مجهول ، وأما شعر علي عليه السلام فغير وارد ، لأن عندنا الثعلب حلال .

﴿ المسألة الثانية ﴾ حرم جمع حرام ، وفيه ثلاثة أقوال : الأول : قيل حرم أي محرمون بالحج . وقيل : وقد دخلتم الحرم ، وقيل : هما مرادان بالآية ، وهل يدخل فيه المحرم بالعمرة فيه خلاف .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (لا تقتلوا) يفيد المنع من القتل ابتداء ، والمنع منه تسبباً ، فليس له أن يتعرض إلى الصيد ما دام محرماً لا بالسلاح ولا بالجوارح من الكلاب والطيور سواء كان الصيد صيداً لحل أو صيد الحرم ، وأما الحلال فله أن يتصيد في الحل وليس له أن يتصيد في الحرم ، وإذا قلنا وأنتم حرم يتناول الأمرين أعني من كان محرماً ومن كان داخلاً في الحرم كانت الآية دالة على كل هذه الاحكام .

ثم قال تعالى ﴿ ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائي فجزاء بالتنوين ، ومثل بالرفع والمعنى فعليه جزاء مماثل للمقتول من الصيد فمثل مرفوع لأنه صفة لقوله (فجزاء) قال ولا ينبغي إضافة جزاء إلى المثل . ألا ترى أنه ليس عليه جزاء مثل ما قتل ، في الحقيقة إنما عليه جزاء المقتول لا جزاء مثل المقتول الذي لم يقتله وقوله تعالى (من النعم) يجوز أن يكون صفة للنكرة التي هي جزاء ، والمعنى فجزاء من النعم مثل ما قتل ، وأما سائر القراء فهم قرؤا فجزاء مثل على إضافة الجزاء إلى المثل وقالوا : إنه وإن كان الواجب عليه جزاء المقتول لا جزاء مثله فإنهم يقولون : أنا أكرم مثلك يريدون أنا أكرمك ونظيره قوله (ليس كمثله شيء) والتقدير : ليس هو كشيء ، وقال (أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات) والتقدير : كمن هو في الظلمات وفيه وجه آخر وهو أن يكون المعنى فجزاء مثل ما قتل من النعم كقولك خاتم فضة أي خاتم من فضة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال سعيد بن جبير : المحرم إذا قتل الصيد خطأ لا يلزمه شيء وهو قول داود وقال جمهور الفقهاء : يلزمه الضمان سواء قتل عمداً أو خطأ حجة داود أن قوله تعالى (ومن قتله منكم متعمداً) مذكور في معرض الشرط ، وعند عدم الشرط يلزم عدم المشروط فوجب أن لا يجب الجزاء عند فقدان العمدية قال : والذي يؤكد هذا أنه تعالى قال في آخر الآية (ومن عاد فينتقم الله منه) والانتقام إنما يكون في العمد دون الخطأ وقوله (ومن عاد) المراد منه ومن عاد إلى ما تقدم ذكره ، وهذا يقتضي أن الذي تقدم ذكره من القتل الموجب للجزاء هو العمد لا الخطأ وحجة الجمهور قوله تعالى (وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً) ولما كان ذلك حراماً بالإحرام صار فعله محظوراً بالاحرام فلا يسقط حكمه بالخطأ والجهل كما في حلق الرأس وكما في ضمان مال المسلم فإنه لما ثبت الحرمة لحق المالك لم يتبدل ذلك بكونه خطأ أو عمداً فكذا ههنا وأيضاً يحتجون بقوله عليه السلام في الضبع كبش إذا قتله المحرم ، وقول الصحابة في الظبي شاة ، وليس فيه ذكر العمد .

أجاب داود بأن نص القرآن خير من خبر الواحد . وقول الصحابي والقياس .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ظاهر الآية يدل على أنه يجب أن يكون جزاء الصيد مثل المقتول ، إلا أنهم اختلفوا في المثل ، فقال الشافعي ومحمد بن الحسن : الصيد ضربان : منه ما له مثل ، ومنه ما لا مثل له ، فما له مثل يضمن بمثله من النعم ، وما لا مثل له يضمن بالقيمة . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف : المثل الواجب هو القيمة .

وحجة الشافعي : القرآن ، والخبر ، والاجماع ، والقياس . أما القرآن فقوله تعالى (ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم) والاستدلال به من وجوه أربعة : الأول : أن جماعة من القراء قرؤا (فجزاء) بالتنوين ، ومعناه : فجزاء من النعم مماثل لما قتل ، فمن قال إنه مثله في القيمة فقد خالف النص ، وثانيها : أن قوماً آخرين قرؤا (فجزاء مثل ما قتل) بالاضافة ، والتقدير : فجزاء ما قتل من النعم ، أي فجزاء مثل ما قتل يجب أن يكون من النعم ، فمن لم يوجبه فقد خالف النص ، وثالثها : قراءة ابن مسعود (فجزاؤه مثل ما قتل من النعم) وذلك صريح فيما قلناه ، ورابعها : أن قوله تعالى (يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة) صريح في أن ذلك الجزاء الذي يحكم به ذوا عدل منهم ، يجب أن يكون هدياً بالغ الكعبة .

فإن قيل : إنه يشري بتلك القيمة هذا الهدي .

قلنا : النص صريح في أن ذلك الشيء الذي يحكم به ذوا أعدل يجب أن يكون هدياً وأنتم تقولون : الواجب هو القيمة ، ثم إنه يكون بالخيار إن شاء اشترى بها هدياً يهدي إلى الكعبة وإن شاء لم يفعل ، فكان ذلك على خلاف النص ، وأما الخبر : فما روى جابر بن عبدالله أنه سأل رسول الله ﷺ عن الضبع ، أصيد هو؟ فقال نعم ، وفيه كبش إذا أخذه المحرم ، وهذا نص صريح . وأما الاجماع : فهو أن الشافعي رحمه الله قال : تظاهرت الروايات عن علي وعمر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وابن عباس وابن عمر في بلدان مختلفة وأزمان شتى : أنهم حكموا في جزاء الصيد بالمثل من النعم ، فحكموا في النعامة ببدنة ، وفي حمار الوحش ببقرة ، وفي الضبع بكبش ، وفي الغزال بعنز ، وفي الظبي بشاة ، وفي الأرنب بحفرة ، وفي رواية بعناق ، وفي الضب بسخلة ، وفي اليربوع بجفرة وهذا يدل على أنهم نظروا إلى أقرب الأشياء شبهاً بالصيد من النعم لا بالقيمة ولو حكموا بالقيمة لاختلف باختلاف الأسعار والظبي هو الغزال الكبير الذكر والغزال هو الأنثى واليربوع هو الفأرة الكبيرة تكون في الصحراء ، والجفرة الأنثى من أولاد المعز إذا انفصلت عن أمها والذكر جفر والعناق الأنثى من أولاد المعز إذا قويت قبل تمام الحول ، وأما القياس فهو أن المقصود من الضمان جزاء الهالك ولا شك أن المماثلة كلما كانت أتم كان الجزاء أتم فكان الإيجاب أولى . حجة أبي حنيفة رحمه الله تعالى : لا نزاع أن الصيد المقتول إذا لم يكن له مثل فإنه يضمن بالقيمة فكان المراد بالمثل في قوله (فجزاء مثل ما قتل من النعم) هو القيمة في هذه الصورة ، فوجب أن يكون في سائر الصور كذلك لأن اللفظ الواحد لا يجوز حمله إلا على المعنى الواحد .

والجواب : أن حقيقة المماثلة أمر معلوم والشارع أوجب رعاية المماثلة فوجب رعايتها بأقصى الامكان فإن أمكنت رعايتها في الصورة وجب ذلك وإن لم يكن رعايتها إلا بالقيمة وجب الاكتفاء بها للضرورة .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ جماعة محرمون قتلوا صيداً . قال الشافعي رحمه الله : لا يجب عليهم الاجزاء واحداً ، وهو قول أحمد واسحق ، وقال أبو حنيفة ومالك والثوري رحمهم الله : يجب على كل واحد منهم جزاء واحد . حجة الشافعي رحمه الله : أن الآية دلت على وجوب المثل ، ومثل الواحد واحد وأكد هذا بما روى عن عمر رضي الله عنه أنه قال بمثل قولنا : حجة أبي حنيفة رحمه الله أن كل واحد منهم قاتل فوجب أن يجب على كل واحد منهم جزاء كامل ، بيان الأول أن جماعة لو حلف كل واحد منهم أن لا يقتل صيداً فقتلوا صيداً واحداً لزم كل واحد منهم كفارة ، وكذلك القصاص المتعلق بالقتل يجب على جماعة يقتلون واحداً ، وإذا ثبت أن كل واحد منهم قاتل وجب أن يجب على كل واحد منهم جزاء كامل لقوله تعالى (ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم) فقوله (ومن قتله منكم متعمداً) صيغة عموم فيتناول كل القاتلين . أجاب الشافعي رحمه الله : بأن القتل شيء واحد فيمتنع حصوله بتمامه بأكثر من فاعل واحد فإذا اجتمعوا حصل بمجموع أفعالهم قتل واحد وإذا كان كذلك امتنع كون كل واحد منهم قاتلاً في الحقيقة وإذا ثبت أن كل واحد منهم ليس بقاتل لم يدخل تحت هذه الآية وأما قتل الجماعة بالواحد فذاك ثبت على سبيل التعبد وكذا القول في إيجاب الكفارات المتعددة .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال الشافعي رحمه الله : المحرم إذا دل غيره على صيد ، فقتله المدلول عليه لم يضمن الدال الجزاء ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : يضمن حجة الشافعي أن وجوب الجزاء معلق بالقتل في هذه الآية والدلالة ليست بقتل فوجب أن لا يجب الضمان ولأنه بدل المتلف فلا يجب بالدلالة ككفارة القتل والدية ، وكالدلالة على مال المسلم . حجة أبي حنيفة رحمه الله . أنه سئل عمر عن هذه المسألة فشاور عبد الرحمن بن عوف فأجمعا على أن عليه الجزاء وعن ابن عباس أنه أوجب الجزاء على الدال ، أجاب الشافعي رحمه الله : بأن نص القرآن خير من أثر بعض الصحابة .

﴿ المسألة السادسة ﴾ قال الشافعي رحمه الله : أن جرح ظبياً فنقص من قيمته العشر فعليه عشر قيمة الشاة ، وقال داود لا يضمن البتة سوى القتل ، وقال المزني عليه شاة . حجة داود أن الآية دالة على أن شرط وجوب الجزاء هو القتل ، فإذا لم يوجد القتل : وجب أن لا

يجب الجزاء البتة ، وجوابه أن المعلق على القتل ، وجوب مثل المقتول ، وعندنا أن هذا لا يجب عند عدم القتل : فسقط قوله .

﴿ المسألة السابعة ﴾ إذا رمى من الحل : والصيد في الحل ، فمر في السهم طائفة من الحرم ، قال الشافعي رحمه الله : يحرم وعليه والجزاء ، وقال أبو حنيفة : لا يحرم . حجة الشافعي : أن سبب الذبح مركب من أجزاء ، بعضها مباح وبعضها محرم ، وهو المرور في الحرم ، وما اجتمع الحرم والحلال إلا وغلب الحرام الحلال ، لا سيما في الذبح الذي الأصل فيه الحرمة . وحجة أبي حنيفة رضي الله عنه : أن قوله تعالى (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) نهى له عن الاصطياد حال كونه في الحرم ، فلما لم يوجد واحد من هذين الأمرين وجب أن لا تحصل الحرمة .

﴿ المسألة الثامنة ﴾ الحلال إذا اصطاد صيداً وأدخله الحرم لزمه الارسال وإن ذبحه حرم ولزمه الجزاء وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله ، وقال الشافعي رحمه الله يحل ، وليس عليه ضمان . حجة الشافعي :قوله تعالى (أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وأنتم حرم) وحجة أبي حنيفة قوله تعالى (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) نهي عن قتل الصيد حال كونه محرماً ، وهذا يتناول الصيد الذي اصطاده في الحل ، والذي اصطاده في الحرم .

﴿ المسألة التاسعة ﴾ إذا قتل المحرم صيداً وأدى جزاءه ، ثم قتل صيداً آخر لزمه جزاء آخر ، وقال داود : لا يجب حجة الجمهور : أن قوله تعالى (ومن قتله منكم متعمداً فجزاء ما قتل من النعم) ظاهره يقتضي أن علة وجوب الجزاء هو القتل ، فوجب أن يتكرر الحكم عند تكرر العلة .

فإن قيل : إذا قال الرجل لنسائه ، من دخل منكن الدار فهي طالق . فدخلت واحدة مرتين لم يقع إلا طلاق واحد .

قلنا : الفرق أن القتل علة لوجوب الجزاء ، فيلزم تكرر الحكم عند تكرر العلة . أما ههنا : دخول الدار شرط لوقوع الطلاق ، فلم يلزم تكرر الحكم عند تكرر الشرط . حجة داود : قوله تعالى (ومن عاد فينتقم الله منه) جعل جزاء العائد الانتقام لا الكفارة .

﴿ المسألة العاشرة ﴾ قال الشافعي رحمه الله : إذا أصاب صيداً أعور أو مكسر اليد أو الرجل فداه بمثله ، والصحيح أحب إلي ، وعلى هذا الكبير أولى من الصغير ، ويفدي الذكر

بالذكر ، والأنثى بالأنثى ، والأولى أن لا يغير ، لأن نص القرآن إيجاب المثل ، والأنثى وإن كانت أفضل من الذكر من حيث أنها تلد ، فالذكر أفضل من الأنثى لأن لحمه أطيب وصورته أحسن ثم قال تعالى ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال ابن عباس : يريد يحكم في جزاء الصيد رجلان صالحان ذوا عدل منكم أي من أهل ملتكم ودينكم فقيهان عدلان فينظران إلى أشبه الأشباه به من النعم فيحكمان به ، واحتج به من نصرقول أبي حنيفة رحمه الله في إيجاب القيمة ، فقال : التقويم هو المحتاج إلى النظر والاجتهاد ، وأما الخلقة والصورة ، فظاهرة مشاهدة لا يحتاج فيها إلى الاجتهاد .

وجوابه : أن وجوه المشابهة بين النعم وبين الصيد مختلفة وكثيرة ، فلا بد من الاجتهاد في تمييز الأقوى من الأضعف، والذي يدل على صحة ما ذكرنا ، أنه قال سيمون بن مهران : جاء أعرابي الى أبي بكر رضي الله عنه ، فقال : إني أصبت من الصيد كذا وكذا ، فسأل أبو بكر رضي الله عنه أبي ابن كعب ، فقال الأعرابي : أتيتك أسألك ، وأنت تسأل غيرك ، فقال أبو بكر رضي الله عنه وما أنكرت من ذلك، قال الله تعالى (يحكم به ذوا عدل منكم : فشاورت صاحبي ، فإذا اتفقنا على شيء أمرناك به ، وعن قبيصة بن جابر : أنه حين كان محرماً ضرب ظبياً فمات ، فسأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وكان بجنبه عبد الرحمن بن عوف ، فقال عمر لعبد الرحمن : ما ترى ؟ قال : عليه شاة قال: وأنا أرى ذلك، فقال : إذهب فاهد شاة . قال قبيصة : فخرجت إلى صاحبي وقلت له أن أمير المؤمنين لم يدر ما يقول حتى سأل غيره . قال : ففاجأني عمر وعلاني بالدرة ، وقال : أتقتل في الحرم وتسفه الحكم ، قال الله تعالى (يحكم به ذوا عدل منكم) فأنا عمر ، وهذا عبد الرحمن بن عوف .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الشافعي رحمه الله : الذي له مثل ضربان فما حكمت فيه الصحابة بحكم لا يعدل عنه إلى غيره ، لأنهم شاهدوا التنزيل ، وحضروا التأويل ، وما لم يحكم فيه الصحابة يرجع فيه إلى اجتهاد عدلين ، فينظران إلى الأجناس الثلاثة من الأنعام فكل ما كان أقرب شبهاً به يوجبانه وقال مالك : يجب التحكيم فيما حكمت به الصحابة ، وفيما لم تحكم به ، وحجة الشافعي رحمه الله . الآية دلت على أنه يجب أن يحكم به ذوا عدل ، فإذا حكم به اثنان من الصحابة ، فقد دخل تحت الآية ، ثم ذاك أولى لما ذكرنا أنهم شاهدوا التنزيل ، وحضروا التأويل .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الشافعي رحمه الله : يجوز أن يكون القاتل أحد العدلين إذا كان أخطأ فيه ، فإن تعمد لا يجوز ، لأنه يفسق به ، وقال مالك : لا يجوز كما في تقويم المتلفات . حجة الشافعي رحمه الله : أنه تعالى أوجب أن يحكم به ذوا عدل ، وإذا صدر عنه القتل خطأ كان عدلاً ، فإذا حكم به هو وغيره فقد حكم به ذوا عدل ، وأيضاً روى أن بعض الصحابة أوطأ فرسه ظبياً ، فسأل عمر عنه ، فقال عمر : أحكم ، فقال : أنت عدل يا أمير المؤمنين فاحكم ، فقال عمر رضي الله عنه : إنما أمرتك أن تحكم . وما أمرتك أن تزكيني ، فقال : أرى فيه جدياً جمع الماء والشجر ، فقال : افعل ما ترى ، وعلى هذا التقدير قال أصحابنا : يجوز أن يكونا قاتلين .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ لو حكم عدلان بمثل ، وحكم عدلان آخران بمثل آخر . فيه وجهان : أحدهما : يتخير ، والثاني : يأخذ بالأغلظ .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال بعض مثبتي القياس : دلت الآية على أن العمل بالقياس والاجتهاد جائز لأنه تعالى فوض تعيين المثل إلى اجتهاد الناس وظنونهم وهذا ضعيف لأنه لا شك أن الشارع تعبدنا بالعمل بالظن في صور كثيرة . منها : الاجتهاد في القبلة ، ومنها : العمل بشهادة الشاهدين ومنها : العمل بتقويم المقومين في قيم المتلفات وأروش الجنايات ، ومنها : العمل بتحكيم الحكام في تعيين مثل المصيد المقتول ، كما في هذه الآية ، ومنها : عمل العامي بالفتوى ، ومنها : العمل بالظن في مصالح الدنيا. إلا أنا نقول : إن ادعيتم أن تشبيه صورة شرعية بصورة شرعية في الحكم الشرعي هو عين هذه المسائل التي عددناها فذلك باطل في بديهة العقل ، وإن سلمتم المغايرة لم يلزم ، من كون الظن حجة في تلك الصور ، كونه حجة في مسألة القياس ، إلا إذا قسنا هذه المسألة على تلك المسائل وذلك يقتضي إثبات القياس بالقياس ، وهو باطل. وأيضاً فالفرق بين البابين ، لأن في جميع الصور المذكورة الحكم إنما ثبت في حق شخص واحد في زمان واحد في واقعة واحدة . وأما الحكم الثابت بالقياس فإنه شرع عام في حق جميع عام المكلفين باق على وجه الدهر والتنصيص على أحكام الأشخاص الجزئية متعذر . وأما التنصيص على الأحكام الكلية والشرائع العامة الباقية إلى آخر الدهر غير متعذر ، فظهر الفرق والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ هدياً بالغ الكعبة ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في الآية وجهان: الأول: أن المعنى يحكمان به هدياً يساق إلى الكعبة فينحر هناك ، وهذا يؤكد قول من أوجب المثل من طريق الخلقة لأنه تعالى ، لم يقل يحكمان

به شيئاً يشتري به هدي وإنما قال يحكمان به هدياً وهذا صريح في أنهما يحكمان بالهدي لا غير . الثاني : أن يكون المعنى يحكمان به شيئاً يشتري به ما يكون هدياً ، وهذا بعيد عن ظاهر اللفظ ،والحق هو الأول . وقوله هدياً نصب على الحال من الكناية في قوله به والتقدير يحكم بذلك المثل شاة أو بقرة أو بدنة فالضمير في قوله به عائد إلى المثل والهدى حال منه ، وعند التفطن لهذين الاعتبارين فمن الذي يرتاب في أن الواجب هو المثل من طريق الخلقة والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (بالغ الكعبة) صفة لقوله (هدياً) لأن إضافته غير حقيقية ، تقديره بالغاً الكعبة لكن التنوين قد حذف استخفافاً ومثله عارض ممطرنا .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ سميت الكعبة كعبة لارتفاعها وتربعها ، والعرب تسمي كل بيت مربع كعبة والكعبة إنما أريد بها كل الحرم لأن الذبح والنحر لا يقعان في الكعبة ولا عندها ملازقاً لها ونظير هذه الآية قوله (ثم محلها إلى البيت العتيق) .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ معنى بلوغه الكعبة ، أن يذبح بالحرم فان دفع مثل الصيد المقتول إلى الفقراء حيا لم يجز بل يجب عليه ذبحه في الحرم ، واذا ذبحه في الحرم ، قال الشافعي رحمه الله : يجب عليه أن يتصدق به في الحرم أيضا . وقال أبو حنيفة رحمه الله : له أن يتصدق به حيث شاء ، وسلم الشافعي أن له أن يصوم حيث شاء ، لأنه لا منفعة فيه لمساكين الحرم .

حجة الشافعي : أن نفس الذبح إيلام ، فلا يجوز أن يكون قربة ، بل القربة هي ايصال اللحم إلى الفقراء ، فقوله (هديا بالغ الكعبة) يوجب إيصال تلك الهدية إلى أهل الحرم والكعبة .

وحجة أبي حنيفة رحمه الله : أنها لما وصلت إلى الكعبة فقد صارت هدياً بالغ الكعبة ، فوجب أن يخرج عن العهدة .

ثم قال تعالى ﴿ أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ نافع وابن عامر أو كفارة طعام على إضافة الكفارة إلى الطعام ، والباقون أو كفارة بالرفع والتنوين طعام بالرفع من غير التنوين ، أما وجه القراءة الأولى : فهي أنه تعالى لما خير المكلف بين ثلاثة أشياء : الهدي ، والصيام . والطعام ، حسنت الاضافة ، فكأنه قيل (كفارة طعام) لا كفارة هدي ، ولا كفارة صيام ، فاستقامت الاضافة لكون الكفارة من هذه الأشياء ، وأما وجه قراءة من قرأ (او كفارة) بالتنوين ، فهو أنه عطف على قوله فجزاء

وطعام مساكين عطف بيان ، لأن الطعام هو الكفارة ولم تضف الكفارة إلى الطعام ، لأن الكفارة ليست للطعام ، وإنما الكفارة لقتل الصيد .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الشافعي ومالك وأبو حنيفة رحمهم الله : كلمة أو في هذه الآية للتخيير ، وقال أحمد : وزفرانها للترتيب .

حجة الأولين ان كلمة « أو » في أصل اللغة للتخيير ، والقول بأنها للترتيب ترك للظاهر .

حجة الباقين : أن كلمة « أو » قد تجيء لا لمعنى للتخيير ، كما في قوله تعالى (أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف) فان المراد منه تخصيص كل واحد من هذه الأحكام بحالة معينة ، فثبت أن هذا اللفظ يحتمل الترتيب ، فنقول : والدليل دل على أن المراد هو الترتيب ، لأن الواجب ههنا شرع على سبيل التغليظ بدليل قوله (ليذوق وبال أمره ومن عاد فينتقم الله منه) والتخيير ينافي التغليظ .

والجواب : أن إخراج المثل ليس أقوى عقوبة من إخراج الطعام ، فالتخيير لا يقدح في القدر الحاصل من العقوبة في إيجاب المثل .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اذا قتل صيداً له مثل قال الشافعي رحمه الله : هو مخير بين ثلاثة اشياء : ان شاء أخرج المثل ، وان شاء قوم المثل بدراهم ، ويشتري بها طعاما ويتصدق به ، وان شاء صام ، وأما الصيد الذي لا مثل له ، فهو مخير فيه بين شيئين ، بين أن يقوم الصيد بالدراهم ويشتري بتلك الدراهم طعاما ويتصدق به ، وبين أن يصوم ، فعلى ما ذكرنا الصيد الذي له مثل إنما يشتري الطعام بقيمة مثله . وقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله : إنما يشتري الطعام بقيمته ، حجة الشافعي أن المثل من النعم هو الجزاء والطعام بناء عليه فيعدل به كما يعدل عن الصوم بالطعام ، وأيضا تقويم مثل الصيد أدخل في الضبط من تقويم نفس الصيد ، وحجة أبي حنيفة رحمه الله : أن مثل المتلف إذا وجب اعتبر بالمتلف لا بغيره ما أمكن ، والطعام إنما وجب مثلا للمتلف فوجب أن يقدر به .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اختلفوا في موضع التقويم ، فقال اكثر الفقهاء : إنما يقوم في المكان الذي قتل الصيد فيه . وقال الشعبي : يقوم بمكة بثمن مكة لأنه يكفر بها .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال الفراء : العدل ما عادل الشيء من غير جنسه ، والعدل المثل ، تقول عندي عدل غلامك أو شاتك إذا كان عندك غلام يعدل غلاما أو شاة تعدل شاة ، أما إذا

اردت قيمته من غير جنسه نصبت العين فقلت عدل . وقال أبو الهيثم : العدل المثل ، والعدل القيمة ، والعدل اسم حمل معدول بحمل آخر مسوى به ، والعدل تقويمك الشيء بالشيء من غير جنسه . وقال الزجاج وابن الاعرابي : العدل والعدل سواء وقوله صياما نصب على التمييز ، كما تقول عندي رطلان عسلا ، وملء بيت قتا ، والأصل فيه إدخال حرف من فيه ، فان لم يذكر نصبته . تقول : رطلان من العسل وعدل ذلك من الصيام .

﴿ المسألة السادسة ﴾ مذهب الشافعي رضي الله عنه : انه يصوم لكل مد يوما وهو قول عطاء ومذهب أبي حنيفة رحمه الله انه يصوم لكل نصف صاع يوما ، والأصل في هذه المسألة أنهما توافقا على ان الصوم مقدر بطعام يوم ، إلا أن طعام اليوم عند الشافعي مقدر بالمد ، وعند أبي حنيفة رحمه الله مقدر بنصف صاع على ما ذكرناه في كفارة اليمين .

﴿ المسألة السابعة ﴾ زعم جمهور الفقهاء أن الخيار في تعيين أحد هذه الثلاثة إلى قاتل الصيد . وقال محمد بن الحسن رحمه الله إلى الحكمين : حجة الجمهور انه تعالى أوجب على قاتل الصيد أحد هذه الثلاثة على التخيير ، فوجب أن يكون قاتل الصيد مخيرا بين أيها شاء ، وحجة محمد رحمه الله أنه تعالى جعل الخيار إلى الحكمين فقال (يحكم به ذوا عدل منكم هديا) أي كذا وكذا .

وجوابنا : أن تأويل الآية (فجزاء مثل ما قتل من النعم . أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما) وأما الذي يحكم به ذوا عدل فهو تعيين المثل ، إما في القيمة أو في الخلقة .

ثم قال تعالى ﴿ ليذوق وبال أمره ﴾ وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الوبال في اللغة : عبارة عما فيه من الثقل والمكروه . يقال : مرعى وبيل اذا كان فيه وخامة ، وماء وبيل اذا لم يستمر ، أو الطعام الوبيل الذي يثقل على المعدة فلا ينهضم ، قال تعالى (فأخذناه أخذاً وبيلا) أي ثقيلا .

﴿ المسألة الثانية ﴾ إنما سمى الله تعالى ذلك وبالا لأنه خيره بين ثلاثة اشياء : اثنان منها توجب تنقيص المال ، وهو ثقيل على الطبع ، وهما الجزاء بالمثل والاطعام ، والثالث : يوجب إيلام البدن وهو الصوم ، وذلك أيضا ثقيل على الطبع ، والمعنى : أنه تعالى أوجب على قاتل الصيد أحد هذه الأشياء التي كل واحد منها ثقيل على الطبع حتى يحترز عن قتل الصيد في الحرم وفي حال الاحرام .

ثم قال تعالى ﴿ عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام ﴾ .

أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٩٦﴾

وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في الآية وجهان : الأول : عفا الله عما مضى في الجاهلية وعما سلف قبل التحريم في الاسلام .

﴿ القول الثاني ﴾ وهو قول من لا يوجب الجزاء إلا في المرة الأولى ، أما في المرة الثانية فانه لا يوجب الجزاء عليه . ويقول انه أعظم من أن يكفره التصدق بالجزاء ، فعلى هذا المراد : عفا الله عما سلف في المرة الأولى بسبب أداء الجزاء ، ومن عاد اليه مرة ثانية فلا كفارة لجرمه بل ينتقم الله منه . وحجة هذا القول : أن الفاء في قوله (فينتقم الله منه) فاء الجزاء ، والجزاء هو الكافي ، فهذا يقتضي أن هذا الانتقام كاف في هذا الذنب ، وكونه كافيا يمنع من وجوب شيء آخر ، وذلك يقتضي أن لا يجب الجزاء عليه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال سيبويه في قوله (ومن عاد فينتقم الله منه) وفي قوله (ومن كفر فأمتعه قليلا) وفي قوله (فمن يؤمن بربه فلا يخاف) ان في هذه الآيات إضماراً مقدارا والتقدير : ومن عاد فهو ينتقم الله منه ، ومن كفر فأنا أمتعه ، ومن يؤمن بربه فهو لا يخاف ، وبالجملة فلا بد من إضمار مبتدأ يصير ذلك الفعل خبرا عنه ، والدليل عليه : أن الفعل يصير بنفسه جزاء ، فلا حاجة إلى إدخال حرف الجزاء عليه فيصير إدخال حرف الفاء على الفعل لغوا أما إذا أضمرنا المبتدأ احتجنا إلى ادخال حرف الفاء عليه ليرتبط بالشرط فلا تصير الفاء لغوا والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المراد بالصيد المصيد ، وجملة ما يصاد من البحر ثلاثة أجناس ، الحيتان وجميع أنواعها حلال ، والضفادع وجميع أنواعها حرام ، واختلفوا فيما سوى هذين . فقال أبو حنيفة رحمه الله انه حرام . وقال ابن أبي ليلى : والاكثرون انه حلال ، وتمسكوا فيه بعموم هذه الآية ، والمراد بالبحر جميع المياه والانهار .

﴿ المسألة الثانية ﴾ انه تعالى عطف طعام البحر على صيده والعطف يقتضي المغايرة وذكروا فيه وجوها : الأول : وهو الاحسن ما ذكره أبو بكر الصديق رضي الله عنه : أن الصيد

ما صيد بالحيلة حال حياته والطعام ما يوجد مما لفظه البحر أو نضب عنه الماء من غير معالجة في أخذه هذا هو الأصح مما قيل في هذا الموضع .

﴿ والوجه الثاني ﴾ أن صيد البحر هو الطري ، وأما طعام البحر فهو الذي جعل مملحا ، لأنه لما صار عتيقا سقط اسم الصيد عنه ، وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب ومقاتل والنخعي وهو ضعيف لأن الذي صار مالحا فقد كان طريا وصيدا في أول الأمر فيلزم التكرار. والثالث: أن الاصطياد قد يكون للأكل وقد يكون لغيره مثل اصطياد الصدف لأجل اللؤلؤ، واصطياد بعض الحيوانات البحرية لأجل عظامها واسنانها فقد التغاير بين الاصطياد من البحر وبين الأكل من طعام البحر والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الشافعي رحمه الله : السمكة الطافية في البحر محللة . وقال أبو حنيفة رحمه الله محرمة : حجة الشافعي القرآن والخبر ، أما القرآن فهو انه يمكن أكله فيكون طعاما فوجب أن يحل لقوله تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه) وأما الخبر فقوله عليه السلام في البحر « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله وللسيارة يعني أحل لكم صيد البحر للمقيم والمسافر ، فالطري للمقيم ، والمالح للمسافر .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ في انتصاب قوله متاعا لكم ، وجهان : الأول : قال الزجاج انتصب لكونه مصدرا مؤكدا إلا أنه لما قيل : أحل لكم كان دليلا على أنه منعم به ، كما أنه لما قيل (حرمت عليكم أمهاتكم) كان دليلا على أنه كتب عليهم ذلك . فقال كتاب الله عليكم . الثاني : قال صاحب الكشاف : انتصب لكونه مفعولا له ، أي أحل لكم تمتيعا لكم .

ثم قال تعالى ﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ﴾ .

وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ انه تعالى ذكر تحريم الصيد على المحرم في ثلاثة مواضع من هذه السورة من قوله (غير محلي الصيد وأنتم حرم) الى قوله (واذا حللتم فاصطادوا) ومن قوله (لا تقتلوا الصيد وانتم حرم) الى قوله (وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ صيد البحر هو الذي لا يعيش الا في الماء ، أما الذي لا يعيش الا في البر والذي يمكنه أن يعيش في البر تارة وفي البحر أخرى فذاك كله صيد البر ، فعلى هذا السلحفاة ، والسرطان ، والضفدع ، وطير الماء . كل ذلك من صيد البر ، ويجب على قاتله الجزاء .

جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَٱلْهَدْىَ وَٱلْقَلَٰٓئِدَ

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اتفق المسلمون على أن المحرم يحرم عليه الصيد ، واختلفوا في الصيد الذي يصيده الحلال هل يحل للمحرم فيه أربعة أقوال : الأول : وهو قول علي وابن عباس

وابن عمر وسعيد بن جبير وطاوس ، وذكره الثوري واسحق أنه يحرم عليه بكل حال ، وعولوا فيه على قوله (وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما) وذلك لأن صيد البر يدخل فيه ما اصطاده المحرم وما اصطاده الحلال ، وكل ذلك صيد البر ، وروى أبو داود في سننه عن حميد الطويل عن اسحق بن عبد الله ابن الحرث عن أبيه قال : كان الحرث خليفة عثمان على الطائف فصنع لعثمان طعاما وصنع فيه الحجل واليعاقيب ولحوم الوحش فبعث الى علي بن أبي طالب عليه السلام فجاءه الرسول فجاء فقالوا له كل فقال علي : أطعمونا قوتا حلالا فانا حرم ، ثم قال علي عليه السلام أنشدالله من كان ههنا من أشجع أتعلمون أن رسول الله أهدى اليه رجل حمار وحش وهو محرم فأبى أن يأكله فقالوا نعم .

﴿ والقول الثاني ﴾ أن لحم الصيد مباح للمحرم بشرط أن لا يصطاده المحرم ولا يصطاد له ، وهو قول الشافعي رحمه الله ، والحجة فيه ما روى أبو داود في سننه عن جابر قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول « صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه أو يصاد لكم » .

﴿ والقول الثالث ﴾ أنه إذا صيد للمحرم بغير اعانته واشارته حل له وهو قول أبي حنيفة رحمه الله ، روى عن أبي قتادة أنه اصطاد حمار وحش وهو حلال في أصحاب محرمين له فسألوا الرسول ﷺ عنه فقال : هل أشرتم هل أعنتم فقالوا لا . فقال : هل بقي من لحمه شيء أوجب الاباحة عند عدم الاشارة والاعانة من غير تفصيل .

واعلم أن هذين القولين مفرعان على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد ، والثاني في غاية الضعف .

ثم قال تعالى ﴿ واتقوا الله الذي اليه تحشرون ﴾ والمقصود منه التهديد ليكون المرء مواظبا على الطاعة محترزا عن المعصية .

قوله تعالى ﴿ جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد ﴾ .

ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ 

اعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها ، هو أن الله تعالى حرم في الآية المتقدمة الاصطياد على المحرم ، فبين أن الحرم كما أنه سبب لأمن الوحش والطير ، فكذلك هو سبب لأمن الناس عن الآفات والمخافات ، وسبب لحصول الخيرات والسعادات في الدنيا والآخرة ، وفيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن عامر قيما بغير ألف ، ومعناه المبالغة في كونه قائما باصلاح مهمات الناس كقوله تعالى (دينا قيما) والباقون بالألف ، وقد استقصينا ذلك في سورة النساء .

﴿ المسألة الثانية ﴾ جعل فيه قولان : الأول : أنه بين وحكم ، الثاني : أنه صير ، فالأول بالأمر والتعريف ، والثاني بخلق الدواعي في قلوب الناس لتعظيمه والتقرب اليه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ سميت الكعبة كعبة لارتفاعها ، يقال للجارية إذا نتأ ثديها وخرج كاعب وكعاب ، وكعب الانسان يسمى كعبا لنتوه من الساق ، فالكعبة لما ارتفع ذكرها في الدنيا واشتهر أمرها في العالم سميت بهذا الأسم ، ولذلك فانهم يقولون لمن عظم أمره فلان علا كعبه .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله قياما للناس أصله قوام لأنه من قام يقوم ، وهو ما يستقيم به الأمر ويصلح ، ثم ذكروا ههنا في كون الكعبة سببا لقوام مصالح الناس وجوها : الأول : أن أهل مكة كانوا محتاجين إلى حضور أهل الآفاق عندهم ليشتروا منهم ما يحتاجون اليه طول السنة ، فان مكة بلدة ضيقة لا ضرع فيها ولا زرع ، وقلما يوجد فيها ما يحتاجون اليه ، فالله تعالى جعل الكعبة معظمة في القلوب حتى صار أهل الدنيا راغبين في زيارتها ، فيسافرون اليها من كل فج عميق لأجل التجارة ويأتون بجميع المطالب والمشتهيات ، فصار ذلك سببا لاسباغ النعم على أهل مكة . الثاني : أن العرب كانوا يتقاتلون ويغيرون إلا في الحرم ، فكان أهل الحرم آمنين على أنفسهم وعلى أموالهم حتى لو لقي الرجل قاتل أبيه أو ابنه في الحرم لم يتعرض له ، ولو جنى الرجل أعظم الجنايات ثم التجأ إلى الحرم لم يتعرض له ولهذا قال تعالى (أو لم

يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم) الثالث : أن أهل مكة صاروا بسبب الكعبة أهل الله وخاصته وسادة الخلق الى يوم القيامة وكل أحد يتقرب اليهم ويعظمهم. والرابع : أنه تعالى جعل الكعبة قواما للناس في دينهم بسبب ما جعل فيها من المناسك العظيمة والطاعات الشريفة ، وجعل تلك المناسك سببا لحط الخطيآت ، ورفع الدرجات وكثرة الكرامات .

واعلم أنه لا يبعد حمل الآية على جميع هذه الوجوه ، وذلك لأن قوام المعيشة إما بكثرة المنافع وهو الوجه الأول الذي ذكرناه ، وإما بدفع الضمار وهو الوجه الثاني ، واما بحصول الجاه والرياسة وهو الوجه الثالث ، واما بحصول الدين وهو الوجه الرابع ، فلما كانت الكعبة سببا لحصول هذه الاقسام الأربعة ، وثبت أن قوام المعيشة ليس إلا بهذه الأربعة ثبت أن الكعبة سبب لقوام الناس .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ المراد بقوله (قياما للناس) أي لبعض الناس وهم العرب ، وانما حسن هذا المجاز لأن أهل كل بلد إذا قالوا الناس فعلوا كذا وصنعوا كذا فانهم لا يريدون الا أهل بلدتهم فلهذا السبب خوطبوا بهذا الخطاب على وفق عادتهم .

﴿ المسألة السادسة ﴾ اعلم أن الآية دالة على أنه تعالى جعل أربعة أشياء سببا لقيام الناس وقوامهم . الأول : الكعبة وقد بينا معنى كونها سببا لقيام الناس ، وأما الثاني : فهو الشهر الحرام معنى كونه سببا لقيام الناس هو أن العرب كان يقتل بعضهم بعضا في سائر الأشهر ، ويغير بعضهم على بعض ، فاذا دخل الشهر الحرام زال الخوف وقدروا على الاسفار والتجارات وصاروا آمنين على أنفسهم وأموالهم وكانوا يحصلون في الشهر الحرام من الأقوات ما كان يكفيهم طول السنة ، فلولا حرمة الشهر الحرام لهلكوا وتفانوا من الجوع والشدة فكان الشهر الحرام سببا لقوام معيشتهم في الدنيا أيضا . فهو سبب لاكتساب الثواب العظيم بسبب اقامة مناسك الحج .

واعلم أنه تعالى أراد بالشهر الحرام الأشهر الحرم الأربعة الا أنه عبر عنها بلفظ الواحد لأنه ذهب به مذهب الجنس . وأما الثالث : فهو الهدي وهو انما كان سببا لقيام الناس ، لأن الهدى ما يهدى الى البيت ويذبح هناك ويفرق لحمه على الفقراء فيكون ذلك نسكا للمهدي وقواما لمعيشة الفقراء . وأما الرابع : فهو القلائد ، والوجه في كونها قياما للناس أن من قصد البيت في الشهر الحرام لم يتعرض له أحد، ومن قصده في غير الشهر الحرام ومعه هدي ، وقد قلده وقلد نفسه من لحاء شجرة الحرم لم يتعرض له أحد ؛ حتى أن الواحد من العرب يلقى الهدي مقلدا ، ويموت من الجوع فلا يتعرض له البتة ، ولم يتعرض لها صاحبها أيضا ، وكل

ذلك انما كان لأن الله تعالى أوقع في قلوبهم تعظيم البيت الحرام ، فكل من قصده أو تقرب اليه صار آمنا من جميع الآفات والمخافات ، فلما ذكر الله تعالى أنه جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس ذكر بعده هذه الثلاثة ، وهي الشهر الحرام والهدي والقلائد ، لأن هذه الثلاثة انما صارت سببا لقوام المعيشة لانتسابها الى البيت الحرام ، فكان ذلك دليلا على عظمة هذا البيت وغاية شرفه .

ثم قال تعالى ﴿ ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض وأن الله بكل شيء عليم ﴾ .

والمعنى : أنه تعالى لما علم في الأزل أن مقتضى طباع العرب الحرص الشديد على القتل والغارة وعلم أنه لو دامت بهم هذه الحالة لعجزوا عن تحصيل ما يحتاجون اليه من منافع المعيشة ، ولأدى ذلك إلى فنائهم وانقطاعهم بالكلية ، دبر في ذلك تدبيرا لطيفا ، وهو أنه القى في قلوبهم اعتقادا قويا في تعظيم البيت الحرام وتعظيم مناسكه ، فصار ذلك سببا لحصول الأمن في البلد الحرام ، وفي الشهر الحرام ، فلما حصل الأمن في هذا المكان وفي هذا الزمان ، قدروا على تحصيل ما يحتاجون اليه في هذا الزمان ، وفي هذا المكان ، فاستقامت مصالح معاشهم ، ومن المعلوم أن مثل هذا التدبير لا يمكن إلا إذا كان تعالى في الأزل عالما بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات حتى يعلم ان الشر غالب على طباعهم ، وأن ذلك يفضي بهم الى الفناء وانقطاع النسل ، وأنه لا يمكن دفع ذلك إلا بهذا الطريق اللطيف ، وهو القاء تعظيم الكعبة في قلوبهم حتى يصير ذلك سببا لحصول الأمان في بعض الأمكنة ، وفي بعض الأزمنة ، فحينئذ تستقيم مصالح معاشهم في ذلك المكان ، وفي ذلك الزمان ، وهذا هو بعينه الدليل الذي تمسك به المتكلمون على كونه تعالى عالما ، فانهم يقولون ان أفعاله محكمة متقنة مطابقة للمصالح ، وكل من كان كذلك كان عالما ، ومن المعلوم ان القاء تعظيم الكعبة في قلوب العرب لأجل أن يصير ذلك سببا لحصول الأمن في بعض الأمكنة ، وفي بعض الأزمنة ، ليصير ذلك سبب اقتدارهم على تحصيل مصالح المعيشة ، فعل في غاية الاتقان والاحكام ، فيكون ذلك دليلا قاهراً وبرهاناً باهراً ، على أن صانع العالم سبحانه وتعالى عالم بجميع المعلومات ، فلا جرم قال ذلك (لتعلموا) أي ذلك التدبير اللطيف لأجل ان تتفكروا فيه ، فتعلموا أنه تدبير لطيف وفعل محكم متقن ، فتعلموا (أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض) ثم إذا عرفتم ذلك عرفتم أن علمه سبحانه وتعالى صفة قديمة أزلية واجبة الوجود ، وما كان كذلك ، امتنع ان يكون مخصوصاً بالبعض دون البعض ، فوجب كونه متعلقاً بجميع المعلومات ، وإذا كان كذلك ، كان الله سبحانه عالما بجميع المعلومات ، فلذلك قال (وأن الله بكل شيء

اعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ وَأَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٩٨﴾ مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ﴿٩٩﴾ قُل لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠٠﴾

عليم) فما أحسن هذا الترتيب في هذا التقدير والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله .

قوله تعالى ﴿ اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم ﴾ لما ذكر الله تعالى أنواع رحمته بعباده ، ذكر بعده أنه شديد العقاب ، لأن الايمان لا يتم إلا بالرجاء والخوف كما قال عليه الصلاة والسلام « لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا » ثم ذكر عقيبه ما يدل على الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وذلك يدل على أن جانب الرحمة أغلب ، لأنه تعالى ذكر فيما قبل أنواع رحمته وكرمه ، ثم ذكر أنه شديد العقاب ثم ذكر عقيبه وصفين من أوصاف الرحمة وهو كونه غفوراً رحيما ، وهذا تنبيه على دقيقة وهي أن ابتداء الخلق والايجاد كان لأجل الرحمة ، والظاهر أن الختم لا يكون إلا على الرحمة .

ثم قال تعالى ﴿ ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون ﴾ واعلم أنه تعالى لما قدم الترهيب والترغيب بقوله (إن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) أتبعه بالتكليف بقوله (ما على الرسول إلا البلاغ) يعني أنه كان مكلفاً بالتبليغ فلما بلغ خرج عن العهدة وبقي الأمر من جانبكم وأنا عالم بما تبدون وبما تكتمون ، فإن خالفتم فاعلموا أن الله شديد العقاب ، وإن أطعتم فاعلموا أن الله غفور رحيم .

ثم قال تعالى ﴿ قل لا يستوي الخبيث والطيب ﴾ .

اعلم أنه تعالى : لما زجر عن المعصية ورغب في الطاعة بقوله (اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) ثم أتبعه بالتكليف بقوله (ما على الرسول إلا البلاغ) ثم أتبعه بالترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية بقوله (والله يعلم ما تبدون وما تكتمون) أتبعه بنوع آخر من الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية فقال (قل لا يستوي الخبيث والطيب) وذلك

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْـَٔلُوا۟ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٠١﴾

لأن الخبيث والطيب قسمان : أحدهما : الذي يكون جسمانياً ، وهو ظاهر لكل أحد ، والثاني : الذي يكون روحانياً ، وأخبث الخبائث الروحانية الجهل والمعصية ، وأطيب الطيبات الروحانية معرفة الله تعالى وطاعة الله تعالى ، وذلك لأن الجسم الذي يلتصق به شيء من النجاسات يصير مستقذراً عند أرباب الطباع السليمة ، فكذلك الأرواح الموصوفة بالجهل بالله والأعراض عن طاعة الله تعالى تصير مستقذرة عند الأرواح الكاملة المقدسة . وأما الأرواح العارفة بالله تعالى المواظبة على خدمة الله تعالى ، فإنها تصير مشرقة بأنوار المعارف الالهية مبتهجة بالقرب من الأرواح المقدسة الطاهرة ، وكما أن الخبيث والطيب في عالم الجسمانيات لا يستويان ، فكذلك في عالم الروحانيات لا يستويان ، بل المباينة بينهما في عالم الروحانيات أشد ، لأن مضرة خبث الخبيث الجسماني شيء قليل ، ومنفعة طيبه مختصرة ، وأما خبث الخبيث الروحاني فمضرته عظيمة دائمة أبدية ، وطيب الطيب الروحاني فمنفعته عظيمة دائمة أبدية ، وهو القرب من جوار رب العالمين ، والانخراط في زمرة الملائكة المقربين ، والمرافقة من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، فكان هذا من أعظم وجوه الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية .

ثم قال تعالى ﴿ ولو أعجبك كثرة الخبيث ﴾ يعني أن الذي يكون خبيثاً في عالم الروحانيات ، قد يكون طيباً في عالم الجسمانيات ، ويكون كثير المقدار ، وعظيم اللذة ، إلا أنه مع كثرة مقداره ولذاذة متناوله وقرب وجدانه ، سبب للحرمان من السعادات الباقية الأبدية السرمدية ، التي إليها الاشارة بقوله (والباقيات الصالحات خير عند ربك) وإذا كان الأمر كذلك فالخبيث ولو أعجبك كثرته ، يمتنع أن يكون مساوياً للطيب الذي هو المعرفة والمحبة والطاعة والابتهاج بالسعادات الروحانية والكرامات الربانية .

ولما ذكر تعالى هذه الترغيبات الكثيرة في الطاعة ، والتحذيرات من المعصية ، أتبعها بوجه آخر يؤكدها ، فقال تعالى ﴿فاتقوا الله يا أولى الألباب لعلكم تفلحون ﴾ أي فاتقوا الله بعد هذه البيانات الجلية ، والتعريفات القوية ، ولا تقدموا على مخالفته لعلكم تصيرون فائزين بالمطالب الدنيوية والدينية العاجلة والآجلة .

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكم تسؤكم ﴾ في الآية

قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَـٰفِرِينَ ﴿١٠٢﴾

﴿ المسألة الأولى ﴾ في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه : الأول : أنه تعالى لما قال (ما على الرسول إلا البلاغ) صار التقدير كأنه قال ، ما بلغه الرسول إليكم فخذوه ، وكونوا منقادين له ، وما لم يبلغه الرسول إليكم فلا تسألوا عنه ، ولا تخوضوا فيه ، فإنكم إن خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاليف ما يثقل عليكم ويشق عليكم . الثاني : أنه تعالى لما قال (ما على الرسول إلا البلاغ) وهذا ادعاء منه للرسالة ، ثم إن الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات ، بمعجزات أخر على سبيل التعنت كما قال تعالى حاكياً عنهم (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً) إلى قوله (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً) والمعنى إني رسول أمرت بتبليغ الرسالة والشرائع والأحكام اليكم ، والله تعالى قد أقام الدلالة على صحة دعواي في الرسالة بإظهار أنواع كثيرة من المعجزات ، فبعد ذلك طلب الزيادة من باب التحكم وذلك ليس في وسعي ولعل إظهارها يوجب ما يسوءكم مثل أنها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا ، ثم إن المسلمين لما سمعوا الكفار يطالبون الرسول صلّى الله عليه وسلم بهذه المعجزات ، وقع في قلوبهم ميل إلى ظهورها فعرفوا في هذه الآية أنهم لا ينبغي أن يطلبوا ذلك فربما كان ظهورها يوجب ما يسوءهم .

﴿ الوجه الثالث ﴾ أن هذا متصل بقوله (والله يعلم ما تبدون وما تكتمون) فاتركوا الأمور على ظواهرها ولا تسألوا عن أحوال مخفية إن تبدلكم تسؤكم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أشياء جمع شيء وأنها غير منصرفة وللنحويين في سبب امتناع الصرف وجوه الأول : قال الخليل وسيبويه : قولنا شيء جمعه في الأصل شيآء على وزن فعلاء فاستثقلوا اجتماع الهمزتين في آخره ، فنقلوا الهمزة الأولى التي هي لام الفعل إلى أول الكلمة فجاءت لفعاء ، وذلك يوجب منع الصرف لثلاثة أوجه ، واحد منها مذكور ، واثنان خطرا ببالي .

أما الأول : وهو المذكور فهو أن الكلمة لما كانت في الأصل على وزن فعلاء ، مثل حمراء ، لا جرم لم تنصرف كما لم ينصرف حمراء ، والثاني : أنها لما كانت في الأصل شيآء ثم جعلت أشياء كان ذلك تشبيهاً بالمعدول كما في عامر وعمر ، وزافر وزفر ، والعدل أحد أسباب منع الصرف . الثالث : وهو أنا لما قطعنا الحرف الأخير منه وجعلناه أوله ، والكلمة

من حيث أنها قطع منها الحرف الأخير صارت كنصف الكلمة ، ونصف الكلمة لا يقبل الاعراب . ومن حيث أن ذلك الحرف الذي قطعناه منها ما حذفناه بالكلية ، بل ألصقناه بأولها ، كانت الكلمة كأنها باقية بتمامها ، فلا جرم منعناه ، بعض وجوه الاعراب دون البعض ، تنبيهاً على هذه الحالة ، فهذا ما خطر بالبال في هذا المقام .

﴿ الوجه الثاني ﴾ في بيان السبب في منع الصرف ما ذكره الأخفش والفراء: وهو أن أشياء وزنه أفعلاء ، كقوله أصدقاء وأصفياء ، ثم إنهم استثقلوا اجتماع الياء والهمزتين فقدموا الهمزة ، فلما كان أشياء في الأصل أشيياء على وزن أصدقاء وأفعلاء ، وكان ذلك مما لا يجري فيه الصرف ، فكذا ههنا .

﴿ الوجه الثالث ﴾ ما ذكره الكسائي : وهو أن أشياء على وزن أفعال ، إلا أنهم لم يصرفوه لكونه شبيهاً في الظاهر بحمراء وصفراء ، وألزمه الزجاج أن لا ينصرف أسماء وأبناء ، وعندي أن سؤال الزجاج ليس بشيء ، لأن للكسائي أن يقول : القياس يقتضي ذلك في أبناء وأسماء ، إلا أنه ترك العمل به للنص ، لأن النص أقوى من القياس ، ولم يوجد النص في لفظ أشياء فوجب الجري فيه على القياس ، ولأن المحققين من النحويين اتفقوا على أن العلل النحوية لا توجب الاطراد ، ألا ترى أنا إذا قلنا الفاعلية توجب الرفع ، لزمنا أن نحكم بحصول الرفع في جميع المواضع ، كقولنا جاءني هؤلاء وضربني هذا بل نقول : القياس ذلك فيعمل به ، إلا إذا عارضه فكذا القول فيما أورده الزجاج على الكسائي .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ روى أنس أنهم سألوا النبي صلىّ الله عليه وسلم فأكثروا المسألة ، فقام على المنبر فقال « سلوني فوالله لا تسألوني عن شيء ما دمت في مقامي هذا إلا حدثتكم به » فقام عبدالله ابن حذافة السهمي وكان يطعن في نسبه ، فقال يا نبي الله من أبي فقال « أبوك حذافة بن قيس » وقال سراقة بن مالك ويروي عكاشة بن محصن يا رسول الله : الحج علينا في كل عام فأعرض عنه رسول الله صلىّ الله عليه وسلم حتى أعاد مرتين أو ثلاثة ، فقال : عليه الصلاة والسلام « ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ، ولو وجبت لتركتم ، ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم فإذا أمرتكم بشيء فائتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه » وقام آخر فقال يا رسول الله أين أبي فقال في « النار » ولما اشتد غضب الرسول صلىّ الله عليه وسلم قام عمر وقال : رضينا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد نبياً فأنزل الله تعالى هذه الآية .

واعلم أن السؤال عن الأشياء ربما يؤدي إلى ظهور أحوال مكتومة يكره ظهورها وربما

ترتبت عليه تكاليف شاقة صعبة فالأولى بالعاقل أن يسكت عما لا تكليف عليه فيه ، ألا ترى أن الذي سأل عن أبيه فإنه لم يأمن أن يلحقه الرسول عليه الصلاة والسلام بغير أبيه فيفتضح ، وأما السائل عن الحج فقد كاد أن يكون ممن قال النبي صلىّ الله عليه وسلم فيه« إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من كان سبباً لتحريم حلال إذ لم يؤمن أن يقول في الحج إيجاب في كل عام » وكان عبيد بن عمير يقول : إن الله أحل وحرم فما أحل فاستحلوه، وما حرم فاجتنبوه ، وترك بين ذلك أشياء لم يحللها ولم يحرمها ، فذلك عفو من الله تعالى ، ثم يتلو هذه الآية وقال أبو ثعلبة الخشني : إن الله فرض فراض فلا تضيعوها ، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحدد حدوداً فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها .

ثم قال تعالى ﴿ وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبدلكم ﴾ وفيه وجوه ؛ الأول : أنه بين بالآية الأولى أن تلك الأشياء التي سألوا عنها أبديت لهم ساءتهم ثم بين بهذه الآية أنهم إن سألوا عنها أبديت لهم ، فكان حاصل الكلام أنهم إن سألوا عنها أبديت لهم ، وإن أبديت لهم ساءتهم ، فيلزم من مجموع المقدمتين أنهم إن سألوا عنها ظهر لهم ما يسوءهم ولا يسرهم . والوجه الثاني : في تأويل الآية ان السؤال على قسمين : أحدهما : السؤال عن شيء لم يجر ذكره في الكتاب والسنة بوجه من الوجوه، فهذا السؤال منهي عنه بقوله (لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) .

﴿ والنوع الثاني من السؤال ﴾ السؤال عن شيء نزل به القرآن لكن السامع لم يفهمه كما ينبغي فههنا السؤال واجب ، وهو المراد بقوله (وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبدلكم) والفائدة في ذكر هذا القسم أنه لما منع في الآية الأولى من السؤال أوهم أن جميع أنواع السؤال ممنوع منه فذكر ذلك تمييزاً لهذا القسم عن ذلك القسم .

فإن قيل قوله (وإن تسألوا عنها) هذا الضمير عائد إلى الأشياء المذكورة في قوله (لا تسألوا عن أشياء) فكيف يعقل في (أشياء) بأعيانها أن يكون السؤال عنها ممنوعاً وجائزاً معاً .

قلنا : الجواب عنه من وجهين : الأول : جائز أن يكون السؤال عنها ممنوعاً قبل نزول القرآن بها ومأموراً به بعد نزول القرآن بها ، والثاني : أنهما وإن كانا نوعين مختلفين ، إلا أنهما في كون كل واحد منهما مسئولاً عنه شيء واحد ، فلهذا الوجه حسن اتحاد الضمير وإن كانا في الحقيقة نوعين مختلفين .

﴿ الوجه الثالث في تأويل الآية ﴾ إن قوله (لا تسألوا عن أشياء) دل على سؤالاتهم عن تلك الأشياء ، فقوله (وإن تسألوا عنها) أي وإن تسألوا عن تلك السؤالات حين ينزل القرآن يبين لكم أن تلك السؤالات هل هي جائزة أم لا ، والحاصل أن المراد من هذه الآية أنه يجب السؤال أولا ، وأنه هل يجوز السؤال عن كذا وكذا أم لا .

ثم قال تعالى (عفا الله عنها ﴾ وفيه وجوه : الأول : عفا الله عما سلف من مسائلكم وإغضابكم للرسول بسببها ، فلا تعودوا إلى مثلها . الثاني : أنه تعالى ذكر أن تلك الأشياء التي سألوا عنها إن أبديت لهم ساءتهم ، فقال (عفا الله عنها) يعني عما ظهر عند تلك السؤالات مما يسؤكم ويثقل ويشق في التكليف عليكم . الثالث : في الآية تقديم وتأخير . والتقدير : لا تسألوا عن أشياء عفا الله عنها في الآية (إن تبدلكم تسؤكم) وهذا ضعيف لأن الكلام إذا استقام من غير تغيير النظم لم يجز المصير إلى التقديم والتأخير ، وعلى هذا الوجه فقوله (عفا الله عنها) أي أمسك عنها وكف عن ذكرها ولم يكلف فيها بشيء ، وهذا كقوله عليه الصلاة والسلام « عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق » أي خففت عنكم باسقاطها .

ثم قال تعالى ﴿ والله غفور حليم ﴾ وهذه الآية تدل على أن المراد من قوله عفا الله عنها ما ذكرناه في الوجه الأول .

ثم قال تعالى ﴿ قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين ﴾ قال المفسرون : يعني قوم صالح سألوا الناقة ثم عقروها . وقوم موسى قالوا : أرنا الله جهرة فصار ذلك وبالاً عليهم ، وبنو إسرائيل قالوا لنبي لهم : أبعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله قال تعالى (فلما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلاً منهم ، وقالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه) فسألوها ثم كفروا بها ، وقوم عيسى سألوا المائدة ثم كفروا بها ، فكأنه تعالى يقول أولئك سألوا فلما أعطوا سؤلهم ساءهم ذلك فلا تسألوا عن أشياء فلعلكم إن أعطيتم سؤلكم ساءكم ذلك فإن قيل : إنه تعالى قال : أولا (لا تسألوا عن أشياء) ثم قال ههنا (قد سألها قوم من قبلكم) وكان الأولى أن يقول : قد سأل عنها قوم فما السبب في ذلك .

قلنا الجواب من وجهين : الأول : أن السؤال عن الشيء عبارة عن السؤال عن حالة من أحواله ، وصفة من صفاته ، وسؤال الشيء عبارة عن طلب ذلك الشيء في نفسه ، يقال : سألته درهماً أي طلبت منه الدرهم ويقال : سألته عن الدرهم أي سألته عن صفة الدرهم وعن نعته . فالمتقدمون إنما سألوا من الله إخراج الناقة من الصخرة ، وإنزال المائدة من السماء ، فهم سألوا نفس الشيء ، وأما أصحاب محمد صلىّ الله عليه وسلم فهم ما سألوا

مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٠٣﴾

ذلك ، وإنما سألوا عن أحوال الأشياء وصفاتها ، فلما اختلف السؤالان في النوع ، اختلفت العبارة أيضاً إلا أن كلا القسمين يشتركان في وصف واحد ، وهو أنه خوض في الفضول ، وشروع فيما لا حاجة إليه ، وفيه خطر المفسدة ، والشيء الذي لا يحتاج إليه ويكون فيه خطر المفسدة ، يجب على العاقل الاحتراز عنه ، فبين تعالى أن قوم محمد عليه السلام في السؤال عن أحوال الأشياء مشابهون لأولئك المتقدمين في سؤال تلك الأشياء في كون كل واحد منهما فضولاً وخوضاً فيما لا فائدة فيه .

﴿ الوجه الثاني ﴾ في الجواب أن الهاء في قوله (قد سألها) غير عائدة إلى الأشياء التي سألوا عنها ، بل عائدة إلى سؤالاتهم عن تلك الأشياء ، والتقدير : قد سأل تلك السؤالات الفاسدة التي ذكرتموها قوم من قبلكم ، فلما أجيبوا عنها أصبحوا بها كافرين .

قوله تعالى ﴿ ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ﴾ في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ إعلم أنه تعالى لما منع الناس من البحث عن أمور ما كلفوا بالبحث عنها كذلك منعهم عن التزام أمور ما كلفوا التزامها ، ولما كان الكفار يحرمون على أنفسهم الانتفاع بهذه الحيوانات وإن كانوا في غاية الاحتياج إلى الانتفاع بها ، بين تعالى إن ذلك باطل فقال (ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ إعلم أنه يقال : فعل وعمل وطفق وجعل وأنشأ وأقبل ، وبعضها أعم من بعض ، وأكثرها عموماً فعل ، لأنه واقع على أعمال الجوارح وأعمال القلوب ، أما إنه واقع على أعمال الجوارح فظاهر ، وأما إنه واقع على أعمال القلوب ، فالدليل عليه قوله تعالى (لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا. إلى قوله كذلك فعل الذين من قبلهم) وأما عمل فإنه أخص من فعل ، لأنه لا يقع إلا على أعمال الجوارح ، ولا يقع على الهم والعزم والقصد ، والدليل عليه قوله عليه السلام « نية المؤمن خير من عمله » جعل النية خيراً من العمل ، فلو كانت النية عملاً ، لزم كون النية خيراً من نفسها ، وأما جعل فله وجوه : أحدها : الحكم ومنه قوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً) وثانيها : الخلق ، ومنه قوله (وجعل الظلمات والنور) وثالثها : بمعنى التصيير ومنه قوله (إنا جعلناه

قرآناً عربياً) .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (ما جعل الله) أي ما حكم الله بذلك ولا شرع ولا أمر به .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أنه تعالى ذكر ههنا أربعة أشياء : أولها البحيرة : وهي فعيلة من البحر وهو الشق ، يقال : بحر ناقته إذا شق أذنها ، وهي بمعنى المفعول ، قال أبو عبيدة والزجاج : الناقة إذا نتجت خمسة أبطن ، وكان آخرها ذكراً . شقوا أذن الناقة وامتنعوا من ركوبها وذبحها وسيبوها لآلهتهم ، ولا يجز لها وبر ، ولا يحمل على ظهرها ، ولا تطرد عن ماء ، ولا تمنع عن مرعى ، ولا ينتفع بها وإذا لقيها المعيي لم يركبها تحريجاً .

وأما السائبة : فهي فاعلة من ساب إذا جرى على وجه الأرض يقال : ساب الماء وسابت الحية ، فالسائبة هي التي تركت حتى تسيب إلى حيث شاءت ، وهي المسيبة كعيشة راضية بمعنى مرضية ، وذكروا فيها وجوهاً : أحدها : ما ذكره أبو عبيدة ، وهو أن الرجل كان إذا مرض أو قدم من سفر أو نذر نذراً أو شكر نعمة سيب بعيراً ، فكان بمنزلة البحيرة في جميع ما حكموا لها ، وثانيها : قال الفراء : إذا ولدت الناقة عشرة أبطن كلهن إناث ، سيبت فلم تركب ولم تحلب ولم يجز لها وبر ، ولم يشرب لبنها إلا ولد أو ضيف ، وثالثها : قال ابن عباس : السائبة هي التي تسيب للأصنام أي تعتق لها ، وكان الرجل يسيب من ماله ما يشاء ، فيجيء به إلى السدنة وهم خدم آلهتهم فيطعمون من لبنها أبناء السبيل ، ورابعها : السائبة هو العبد يعتق على أن لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث .

وأما الوصيلة : فقال المفسرون : إذا ولدت الشاة أنثى فهي لهم . وإن ولدت ذكراً فهو لآلهتهم ، وإن ولدت ذكراً أو أنثى قالوا : وصلت أخاها ، فلم يذبحوا الذكر لآلهتهم ، فالوصيلة بمعنى الموصولة كأنها وصلت بغيرها ، ويجوز أن تكون بمعنى الواصلة لأنها وصّلت أخاها ، وأما الحام فيقال : حماه يحميه إذا حفظه وفيه وجوه : أحدها : الفحل إذا ركب ولد ولده . قيل : حمى ظهره أي حفظه عن الركوب فلا يركب ولا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ولا مرعى إلى أن يموت فحينئذ تأكله الرجال والنساء : وثانيها : إذا نتجت الناقة عشرة أبطن قالوا حمت ظهرها حكاه أبو مسلم . وثالثها : الحام هو الفحل الذي يضرب في الابل عشر سنين فيخلي ، وهو من الأنعام التي حرمت ظهورها . وهو قول السدي .

فإن قيل : إذا جاز إعتاق العبيد والاماء فلم لا يجوز إعتاق هذه البهائم من الذبح

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٠٤﴾

والأتعاب والإيلام .

قلنا : الإنسان مخلوق لخدمة الله تعالى وعبوديته ، فإذا تمرد عن طاعة الله تعالى عوقب بضرب الرق عليه ، فإذا أزيل الرق عنه تفرغ لعبادة الله تعالى ، فكان ذلك عبادة مستحسنة ، وأما هذه الحيوانات فإنها مخلوقة لمنافع المكلفين ، فتركها وإهمالها يقتضي فوات منفعة على مالكها من غير أن يحصل في مقابلتها فائدة ، فظهر الفرق ، وأيضاً الانسان إذا كان عبداً فأعتق قدر على تحصيل مصالح نفسه ، وأما البهيمة إذا أعتقت وتركت لم تقدر على رعاية مصالح نفسها فوقعت في أنواع من المحنة أشد وأشق مما كانت فيها حال ما كانت مملوكة فظهر الفرق .

ثم قال تعالى ﴿ ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون ﴾ .

قال المفسرون : إن عمرو بن لحي الخزاعي كان قد ملك مكة وكان أول من غير دين إسمعيل ، فاتخذ الأصنام ، ونصب الأوثان ، وشرع البحيرة والسائبة والوصيلة والحام . قال النبي صلىّ الله عليه وسلم « فلقد رأيته في النار يؤذي أهل النار بريح قصبه » والقصب المعا وجمعه الأقصاب ، ويروي يجر قصبه في النار . قال ابن عباس : قوله (ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب) يريد عمرو بن لحي وأصحابه . يقولون على الله هذه الأكاذيب والأباطيل في تحريمهم هذه الأنعام، والمعنى أن الرؤساء يفترون على الله الكذب ، فأما الأتباع والعوام فأكثرهم لا يعقلون ، فلا جرم يفترون على الله هذه الأكاذيب من أولئك الرؤساء .

ثم قال تعالى ﴿ وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون ﴾ .

والمعنى معلوم وهو رد على أصحاب التقليد وقد استقصينا الكلام فيه في مواضع كثيرة .

واعلم أن الواو في قوله (أولو كان آباؤهم) واو الحال دخلت عليها همزة الإنكار ، وتقديره أحسبهم ذلك ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون .

واعلم أن الاقتداء إنما يجوز بالعالم المهتدي ، وإنما يكون عالماً مهتدياً إذا بنى قوله على

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴿١٠٥﴾

الحجة والدليل ، فإذا لم يكن كذلك لم يكن عالماً مهتدياً ، فوجب أن لا يجوز الاقتداء به .

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ﴾ .

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ لما بين أنواع التكاليف والشرائع والأحكام ثم قال (ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون) إلى قوله (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا) فكأنه تعالى قال . إن هؤلاء الجهال مع ما تقدم من أنواع المبالغة في الاعذار والانذار والترغيب والترهيب لم ينتفعوا بشيء منه بل بقوا مصرين على جهلهم مجدين على جهالاتهم وضلالتهم ، فلا تبالوا أيها المؤمنون بجهالتهم وضلالتهم ، بل كونوا منقادين لتكاليف الله مطيعين لأوامره ونواهيه ، فلا يضركم ضلالتهم وجهالتهم ، فلهذا قال (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (عليكم أنفسكم) أي احفظوا من ملابسة المعاصي والاصرار على الذنوب قال النحويون عليك وعندك ودونك من جملة أسماء الأفعال . تقول العرب : عليك وعندك ودونك ، فيعدونها إلى المفعول ويقيمونها مقام الفعل ، وينصبون بها . فيقال : عليك زيداً كأنه قال : خذ زيداً فقد علاك ، أي أشرف عليك . وعندك زيداً ، أي حضرك فخذه ودونك ، أي قرب منك فخذه ، فهذه الأحرف الثلاثة لا اختلاف بين النحويين في إجازة النصب بها ونقل صاحب الكشاف (عليكم أنفسكم) بالرفع عن نافع .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ذكروا في سبب النزول وجوهاً : أحدها : ما روى الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أن النبي صلىّ الله عليه وسلم لما قبل من أهل الكتاب الجزيةولم يقبل من العرب إلا الإسلام أو السيف ، عير المنافقون المؤمنين بقبول الجزية من بعض الكفار دون البعض ، فنزلت هذه الآية أي (لا يضركم) ملامة اللائمين إذا كنتم على الهدى ، وثانيها : أن المؤمنين كان يشتد عليهم بقاء الكفار في كفرهم وضلالتهم . فقيل : لهم عليكم أنفسكم . وما كلفتم من إصلاحها والمشي بها في طريق الهدى (لا يضركم) ضلال الضالين ولا جهل

الجاهلين ، وثالثها : أكانوا يغتمون لعشائرهم لما ماتوا على الكفر فنهوا عن ذلك ، والأقرب عندي أنه لما حكى عن بعضهم أنه إذا قيل لهم (تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا) ذكر تعالى هذه الآية ، والمقصود منها بيان أنه لا ينبغي للمؤمنين أن يتشبهوا بهم في هذه الطريقة الفاسدة ، بل ينبغي أن يكونوا مصرين على دينهم ، وأن يعلموا أنه لا يضرهم جهل أولئك الجاهلين إذا كانوا راسخين في دينهم ثابتين فيه .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ فإن قيل : ظاهر هذه الآية : يوهم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير واجب .

قلنا الجواب عنه من وجوه : الأولى : وهو الذي عليه أكثر الناس ، إن الآية لا تدل على ذلك بل توجب أن المطيع لربه لا يكون مؤاخذاً بذنوب العاصي ، فأما وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فثابت بالدلائل ، خطب الصديق رضي الله عنه . فقال : إنكم تقرؤن هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) وتضعونها غير موضعها وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول « إن الناس إذا رأوا المنكر فلم ينكروه يوشك أن يعمهم الله بعقاب » .

﴿ والوجه الثاني في تأويل الآية ﴾ ما روى عن ابن مسعود وابن عمر أنهما قالا قوله (عليكم أنفسكم) يكون هذا في آخر الزمان : قال ابن مسعود لما قرئت عليه هذه الآية ليس هذا بزمانها ، ما دامت قلوبكم واحدة ولم تلبسوا شيعاً ولم يذق بعضكم بأس بعض ، فأمروا وأنهوا فإذا اختلفت القلوب والأهواء وألبستم شيعاً ووكل كل امرىء ونفسه ، فعند ذلك جاء تأويل هذه الآية ، وهذا القول عندي ضعيف ، لأن قوله (يا أيها الذين آمنوا) خطاب عام ، وهو أيضاً خطاب مع الحاضرين فكيف يخرج الحاضر ويخص الغائب .

﴿ والوجه الثالث في تأويل الآية ﴾ ما ذهب إليه عبدالله بن المبارك فقال : هذه أوكد آية في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه قال (عليكم أنفسكم) يعني عليكم أهل دينكم ولا يضركم من ضل من الكفار ، وهذا كقوله (فاقتلوا أنفسكم) يعني أهل دينكم فقوله (عليكم أنفسكم) يعني بأن يعظ بعضكم بعضاً ويرغب بعضكم بعضاً في الخيرات ، وينفره عن القبائح والسيئات ، والذي يؤكد ذلك ما بينا أن قوله (عليكم أنفسكم) معناه احفظوا أنفسكم . فكان ذلك أمراً بأن تحفظ فإن لم يكن ذلك الحفظ إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان ذلك واجباً .

﴿ والوجه الرابع ﴾ أن الآية مخصوصة بالكفار الذين علم أنه لا ينفعهم الوعظ ، ولا يتركون الكفر ، بسبب الأمر بالمعروف ، فههنا لا يجب على الانسان أن يأمرهم بالمعروف ،

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ

والذي يؤكد هذا القول ما ذكرنا في سبب النزول أن الآية نازلة في المنافقين ، حيث عيروا المسلمين بأخذ الجزية من أهل الكتاب دون المشركين .

﴿ الوجه الخامس ﴾ أن الآية مخصوصة بما إذا خاف الانسان عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على نفسه أو على عرضه أو على ماله ، فههنا عليه نفسه لا تضره ضلالة من ضل ولا جهالة من جهل ، وكان ابن شبرمة . يقول : من فر من اثنين فقد فر . ومن فر من ثلاثة فلم يفر .

﴿ الوجه السادس ﴾ لا يضركم إذا اهتديتم فأمرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر ضلال من ضل فلم يقبل ذلك .

﴿ الوجه السابع ﴾ (عليكم أنفسكم) من أداء الواجبات التي من جملتها الأمر بالمعروف عند القدرة ، فإن لم يقبلوا ذلك فلا ينبغي أن تستوحشوا من ذلك فإنكم خرجتم عن عهدة تكليفكم فلا يضركم ضلال غيركم .

﴿ والوجه الثامن ﴾ أنه تعالى قال لرسوله (فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك) وذلك لا يدل على سقوط الأمر بالمعروف عن الرسول فكذا ههنا .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قرىء لا يضركم بفتح الراء مجزوماً على جواب قوله (عليكم أنفسكم) وقرىء بضم الراء ، وفيه وجهان : أحدهما : على وجه الخبر أي ليس يضركم من ضل ، والثاني : أن حقها الفتح على الجواب ولكن ضمت الراء اتباعاً لضمة الضاد .

ثم قال تعالى ﴿ إلى الله مرجعكم جميعاً ﴾ يريد مصيركم ومصير من خالفكم ﴿ فينبئكم بما كنتم تعملون ﴾ يعني يجازيكم بأعمالكم .

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية ﴾ .

إعلم أنه تعالى : لما أمر بحفظ النفس في قوله (عليكم أنفسكم) أمر بحفظ المال في قوله (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم) وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اتفقوا على أن سبب نزول هذه الآية أن تميماً الداري وأخاه عدياً كانا نصرانيين خرجا إلى الشام ومعهما بديل مولى عمرو بن العاص وكان مسلماً مهاجراً ،

ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَأَصَـٰبَتْكُم مُّصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعْدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِى بِهِۦ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَـٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلْـَٔاثِمِينَ ﴿١٠٦﴾

خرجوا للتجارة فلما قدموا الشام مرض بديل فكتب كتاباً فيه نسخة جميع ما معه وألقاه فيما بين الأقمشة ولم يخبر صاحبه بذلك ، ثم أوصى إليهما وأمرهما أن يدفعا متاعه إذا رجعا إلى أهله ، ومات بديل فأخذا من متاعه إناء من فضة منقوشاً بالذهب ثلثمائة مثقال ، ودفعا باقي المتاع إلى أهله لما قدما ، ففتشوا فوجدوا الصحيفة ، وفيها ذكر الاناء ، فقالوا لتميم وعدي : أين الاناء ؟ فقالا لا ندري ، والذي رفع إلينا دفعناه إليكم ، فرفعوا الواقعة إلى رسول الله ﷺ فأنزل الله تعالى هذه الآية ،

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (شهادة بينكم) يعني شهادة ما بينكم وما بينكم كناية عن التنازع والتشاجر، وإنما أضاف الشهادة إلى التنازع لأن الشهود إنما يحتاج إليهم عند وقوع التنازع ، وحذف ما من قوله (شهادة بينكم) جائز لظهوره ، ونظيره قوله (هذا فراق بيني وبينك) أي ما بيني وبينك) ، وقوله (لقد تقطع بينكم) في قراءة من نصب ، وقوله (إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية) يعني الشهادة المحتاج إليها عند حضور الموت ، وحين الوصية بدل من قوله (إذا حضر أحدكم) لأن زمان حضور الموت هو زمان حضور الوصية ، فعرف ذلك الزمان بهذين الأمرين الواقعين فيه ، كما يقال : أئتني إذا زالت الشمس حين صلاة الظهر ، والمراد بحضور الموت مشارفته وظهور أمارات وقوعه ، كقوله (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية) قالوا وقوله (إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية) دليل على وجوب الوصية ، لأنه تعالى جعل زمان حضور الموت غير زمان الوصية ، وهذا إنما يكون إذا كانا متلازمين ، وإنما تحصل هذه الملازمة عند وجوب الوصية .

ثم قال تعالى ﴿ اثنان ذوا عدل منكم ﴾ وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في الآية حذف ، والمراد أن يشهد ذوا عدل منكم ، وتقدير الآية : شهادة ما بينكم عند الموت الموصوف ، هي أن يشهد إثنان ذوا عدل منكم ، وإنما حسن هذا الحذف لكونه معلوماً .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلف المفسرون في قوله « منكم » على قولين : الأول : وهو قول عامة المفسرين أن المراد : اثنان ذوا عدل منكم يا معشر المؤمنين ، أي من أهل دينكم وملتكم ، وقوله (أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض) يعني أو شهادة آخرين من غير أهل دينكم وملتكم إذا كنتم في السفر ، فالعدلان المسلمان صالحان للشهادة في الحضر والسفر ، وهذا قول ابن عباس ، وأبي موسى الأشعري ، وسعيد بن جبير ، وسعيد بن المسيب ، وشريح ومجاهد وابن سيرين وابن جريج . قالوا : إذا كان الانسان في الغربة ، ولم يجد مسلماً يشهده على وصيته ، جاز له أن يشهد اليهودي أو النصراني أو المجوسي أو عابد الوثن أو أي كافر كان وشهادتهم مقبولة ، ولا يجوز شهادة الكافرين على المسلمين إلا في هذه الصورة قال الشعبي رحمه الله : مرض رجل من المسلمين في الغربة ، فلم يجد أحداً من المسلمين يشهده على وصيته ، فأشهد رجلين من أهل الكتاب ، فقدما الكوفة وأتيا أبا موسى الأشعري ، وكان والياً عليها فأخبراه بالواقعة وقدما تركته ووصيته . فقال أبو موسى : هذا أمر لم يكن بعد لذي كان في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ، ثم حلفهما في مسجد الكوفة بعد العصر ، بالله أنهما ما كذبا ولا بدلا وأجاز شهادتهما ، ثم إن القائلين بهذا القول ، منهم من قال هذا الحكم بقي محكماً ومنهم من قال صار منسوخاً .

﴿ القول الثاني ﴾ وهو قول الحسن والزهري وجمهور الفقهاء : أن قوله (ذوا عدل منكم) أي من أقاربكم وقوله (أو آخران من غيركم) أي من الأجانب إن أنتم ضربتم في الأرض أي ان توقع الموت في السفر ، ولم يكن معكم أحد من أقاربكم ، فاستشهدوا أجنبيين على الوصية . وجعل الأقارب أولاً لأنهم أعلم بأحوال الميت وهم به أشفق ، وبورثته أرحم وأرأف . واحتج الذاهبون إلى القول الأول على صحة قولهم بوجوه .

﴿ الحجة الأولى ﴾ أنه تعالى قال في أول الآية (يا أيها الذين آمنوا) فعمهم بهذا الخطاب جميع المؤمنين ، فلما قال بعده (أو آخران من غيركم) كان المراد أو آخران من جميع المؤمنين لا محالة .

﴿ الحجة الثانية ﴾ أنه تعالى قال (أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض) وهذا يدل على أن جواز الاستشهاد بهذين الآخرين مشروط بكون المستشهد في السفر ، فلو كان هذان الشاهدان مسلمين ، لما كان جواز الاستشهاد بهما مشروطاً بالسفر ، لأن استشهاد المسلم جائز في السفر والحضر .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ الآية دالة على وجوب الحلف على هذين الشاهدين من بعد الصلاة ،

وأجمع المسلمون على أن الشاهد المسلم لا يجب عليه الحلف ، فعلمنا أن هذين الشاهدين ليسا من المسلمين .

﴿ الحجة الرابعة ﴾ أن سبب نزول هذه الآية ما ذكرناه من شهادة النصرانيين على بديل وكان مسلماً .

﴿ الحجة الخامسة ﴾ ما روينا أن أبا موسى الأشعري قضى بشهادة اليهوديين بعد أن حلفهما ، وما أنكر عليه أحد من الصحابة ، فكان ذلك إجماعاً .

﴿ الحجة السادسة ﴾ أنا إنما نجيز إشهاد الكافرين إذا لم نجد أحداً من المسلمين ، والضرورات قد تبيح المحظورات ، ألا ترى أنه تعالى أجاز التيمم والقصر في الصلاة ، والافطار في رمضان ، وأكل الميتة في حال الضرورة ، والضرورة حاصلة في هذه المسألة ، لأن المسلم إذا قرب أجله في الغربة ولم يجد مسلماً يشهده على نفسه ، ولم تكن شهادة الكفار مقبولة فإنه يضيع أكثر مهماته ، فإنه ربما وجبت عليه زكوات وكفارات وما أداها . وربما كان عنده ودائع أو ديون كانت في ذمته ، وكما تجوز شهادة النساء فيما يتعلق بأحوال النساء ، كالحيض والحبل والولادة والاستهلال لأجل أنه لا يمكن وقوف الرجال على هذه الأحوال ، فاكتفينا فيها بشهادة النساء لأجل الضرورة ، فكذا ههنا. وأما قول من يقول : بأن هذا الحكم صار منسوخاً فبعيد ، لاتفاق أكثر الأمة على أن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن ، وليس فيها منسوخ ، واحتج القائلون بالقول الثاني بقوله (وأشهدوا ذوي عدل منكم) والكافر لا يكون عدلاً .

أجاب الأولون عنه : لم لا يجوز أن يكون المراد بالعدل من كان عدلاً في الاحتراز عن الكذب ، لا من كان عدلاً في الدين والاعتقاد ، والدليل عليه : أنا أجمعنا على قبول شهادة أهل الأهواء والبدع ، مع أنهم ليسوا عدولاً في مذاهبهم ، ولكنهم لما كانوا عدولاً في الاحتراز عن الكذب قبلنا شهادتهم ، فكذا ههنا سلمنا أن الكافر ليس بعدل ، إلا أن قوله (وأشهدّوا ذوي عدل منكم) عام ، وقوله في هذه الآية (اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض) خاص فإنه أوجب شهادة العدل الذي يكون منافي الحضر ، واكتفى بشهادة من لا يكون منافي السفر ، فهذه الآية خاصة ، والآية التي ذكرتموها عامة ، والخاص مقدم على العامّ ، لا سيما إذا كان الخاص متأخراً في النزول ، ولا شك أن سورة المائدة متأخرة ، فكان تقديم هذه الآية الخاصة على الآية العامة التي ذكرتموها واجباً بالاتفاق والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت ﴾ .

وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله (أو آخران) عطف على قوله (اثنان) والتقدير : شهادة بينكم أن يشهد اثنان منكم أو آخران من غيركم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (إن انتم ضربتم في الأررض فأصابتكم مصيبة الموت) المقصود منه بيان أن جواز الاستشهاد بآخرين من غيرهم مشروط بما إذا كان المستشهد مسافراً ضارباً في الأرض وحضرت علامات نزول الموت به .

ثم قال تعالى ﴿ تحبسونهما من بعد الصلاة ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ تحبسونهما ، أي توقفونهما كما يقول الرجل : مر بي فلان على فرس فحبس على دابته أي أوقفها وحبست الرجل في الطريق أكلمه أي أوقفته .

فإن قيل : ما موقع تحبسونهما .

قلنا : هو استئناف كأنه قيل كيف نعمل أن حصلت الريبة فيهما فقيل تحبسونهما .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (من بعد الصلاة) فيه أقوال : الأول قال ابن عباس من بعد صلاة أهل دينهما ، والثاني : قال عامة المفسرين من بعد صلاة العصر.

فإن قيل : كيف عرف أن المراد هو صلاة العصر ، مع أن المذكور هو الصلاة المطلقة .

قلنا : إنما عرف هذا التعيين بوجوه ؛ أحدها : أن هذا الوقت كان معروفاً عندهم بالتحليف بعدها فالتقييد بالمعروف المشهور أغنى عن التقييد باللفظ ، وثانيها : ما روى أنه لما نزلت هذه الآية على النبي صلىَّ الله عليه وسلم صلاة العصر ، ودعا بِعَدِيّ وتميم ، فاستحلفهما عند المنبر ، فصار فعل الرسول دليلاً على التقييد ، وثالثها : أن جميع أهل الأديان يعظمون هذا الوقت ويذكرون الله فيه ويحترزون عن الحلف الكاذب ، وأهل الكتاب يصلون لطلوع الشمس وغروبها .

﴿ والقول الثالث ﴾ قال الحسن : المراد بعد الظهر أو بعد العصر ، لأن أهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما .

﴿ والقول الرابع ﴾ أن المراد بعد أداء الصلاة أي صلاة كانت والغرض من التحليف بعد إقامة الصلاة هو أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، فكان احتراز الحالف عن الكذب في ذلك الوقت أتم وأكمل ، والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الشافعي رحمه الله : الإيمان تغلظ في الدماء والطلاق والعتاق ، والمال إذا بلغ مائتي درهم في الزمان والمكان ، فيحلف بعد العصر بمكة بين الركن والمقام ، وبالمدينة عند المنبر ، وفي بيت المقدس عند الصخرة ، وفي سائر البلدان في أشرف المساجد ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : يحلف من غير أن يختص الحلف بزمان أو مكان ، وهذا على خلاف الآية ، ولأن المقصود منه التهويل والتعظيم ، ولا شك أن الذي ذكره الشافعي رضي الله عنه أقوى .

ثم قال تعالى ﴿ فيقسمان بالله إن ارتبتم لا نشتري به ثمناً ولو كان ذا قربا ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الفاء في قوله (فيقسمان بالله) للجزاء يعني : تحبسونهما فيقدمان لأجل ذلك الحبس على القسم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (إن ارتبتم) اعتراض بين القسم والمقسم عليه . إن ارتبتم في شأنهما واتهمتموهما فحلفوهما ، وبهذا يحتج من يقول الآية نازلة في إشهاد الكفار ، لأن تحليف الشاهد المسلم غير مشروع ، ومن قال الآية نازلة في حق المسلم قال انها منسوخة ، وعن علي عليه السلام أنه كان يحلف الشاهد والراوي عند التهمة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (لا نشتري به ثمناً) يعني يقسمان بالله أنا لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا قائلين لا نشتري به ثمناً ، وهو كقوله (إن الذين يشترون بعهد الله وإيمانهم ثمناً قليلاً) أي لا نأخذ ولا نستبدل ، ومن باع شيئاً فقد اشترى ثمنه، وقوله (ولو كان ذا قربى) أي لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا ، ولو كان ذلك الشيء حبوة ذي قربى أو نفسه ، وخص ذا القربى بالذكر لأن الميل إليهم أتم والمداهنة بسببهم أعظم ، وهو كقوله (كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين .

ثم قال تعالى ﴿ ولا نكتم شهادة الله ﴾ وفيه مسألتان :

﴿ الأولى ﴾ هذا عطف على قوله (لا نشتري به ثمناً) يعني أنهما يقسمان حال ما يقولان لا نشتري به ثمناً ولا نكتم شهادة الله أي الشهادة التي أمر الله بحفظها وإظهارها .

فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰٓ أَنَّهُمَا ٱسْتَحَقَّآ إِثْمًا فَـَٔاخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْأَوْلَيَـٰنِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ لَشَهَـٰدَتُنَآ أَحَقُّ مِن شَهَـٰدَتِهِمَا وَمَا ٱعْتَدَيْنَآ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿١٠٧﴾ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِٱلشَّهَـٰدَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَآ أَوْ يَخَافُوٓا۟ أَن تُرَدَّ أَيْمَـٰنٌۢ بَعْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ ۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱسْمَعُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَـٰسِقِينَ ﴿١٠٨﴾

﴿ المسألة الثانية ﴾ نقل عن الشعبي أنه وقف على قوله (شهادة) ثم ابتدأ الله بالمد على طرح حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام منه ، وروى عنه بغير مد على ما ذكره سيبويه أن منهم من يقول الله لقد كان كذا ، والمعنى تالله .

ثم قال تعالى ﴿ انا إذاً لمن الآثمين ﴾ يعني إذا كتمناها كنا من الآثمين .

ثم قال تعالى ﴿ فإن عثر على أنهما استحقا إثماً ﴾ قال الليث رحمه الله : عثر الرجل يعثر عثوراً إذا هجم على أمر لم يهجم عليه غيره . وأعثرت فلاناً على أمري أي أطلعته عليه ، وعثر الرجل يعثر عثرة إذا وقع على شيء ، قال أهل اللغة : وأصل عثر بمعنى أطلع من العثرة التي هي الوقوع ، وذلك لأن العاثر إنما يعثر بشيء كان لا يراه ، فلما عثر به اطلع عليه ونظر ما هو ، فقيل لكل من اطلع على أمر كان خفياً عليه قد عثر عليه ، وأعثر غيره إذا أطلعه عليه ، ومنه قوله تعالى (وكذلك أعثرنا عليهم) أي أطلعنا ، ومعنى الآية فإن حصل العثور والوقوف على أنهما أتيا بخيانة واستحقا الاثم بسبب اليمين الكاذبة .

ثم قال تعالى ﴿ فآخر ان يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الأوليان ﴾ .

وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ إعلم أن معنى الآية فإن عثر بعدما حلف الوصيان على أنهما استحقا إثماً أي حنثاً في اليمين بكذب في قول أو خيانة في مال قام في اليمين مقامهما رجلان من قرابة الميت فيحلفان بالله لقد ظهرنا على خيانة الذميين وكذبهما وتبديلهما وما اعتدينا في ذلك وما كذبنا وروي انه لما انزلت الآية الأولى على رسول الله صلىّ الله عليه وسلم العصر ودعا بتميم وعدي فاستحلفهما عند المنبر بالله الذي لا إله إلا هو إنه لم يجد منه خيانة في هذا المال ولما حلفا خلى

رسول الله صلىّ الله عليه وسلم سبيلهما وكتما الاناء مدة ثم ظهروا واختلفوا فقيل : وجد بمكة .

وقيل : لما طالت المدة أظهرا الاناء فبلغ ذلك بني سهم فطالبوهما فقالا كنا قد اشتريناه منه فقالوا ألم نقل لكم هل باع صاحبنا شيئاً فقلتما لا ؟ فقالا لم يكن عندنا بينة فكر هنا أن نعثر فكتمنا فرفعوا القصة إلى رسول الله صلىّ الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى (فإن عثر) الآية فقام عمرو بن العاص والمطلب بن أبي رفاعة السهميان فحلفا بالله بعد العصر فدفع الرسول صلىّ الله عليه وسلم الإناء إليهما وإلى أولياء الميت . وكان تميم الداري يقول بعدما أسلم : صدق الله ورسوله أنا أخذت الإناء فأتوب إلى الله تعالى ، وعن ابن عباس أنه بقيت تلك الواقعة مخفية إلى أن أسلم تميم الداري فلما أسلم أخبر بذلك وقال : حلفت كاذباً وأنا وصاحبي بعنا الاناء بألف وقسمنا الثمن . ثم دفع خمسمائة درهم من نفسه ونزع من صاحبه خمسمائة أخرى ودفع الألف إلى موالي الميت .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (فآخران يقومان مقامهما) أي مقام الشاهدين اللذين هما من غير ملتهما وقوله (من الذين استحق عليهم الأوليان) المراد به موالي الميت ، وقد أكثر الناس في أنه لم وصف موالي الميت بهذا الوصف، والأصح عندي فيه وجه واحد، وهو أنهم انمّا وصفوا بذلك لأنه لما أخذ مالهم فقد استحق عليهم ما لهم فإن من أخذ مال غيره فقد حاول أن يكون تعلقه بذلك المال مستعلياً على تعلقه بذلك المال مستعلياً على تعلق مالكه به فصح أن يوصف المالك بأنه قد استحق عليه ذلك المال.

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أما قوله (الأوليان) ففيه وجوه : الأول : أن يكون خبر المبتدأ محذوف والتقدير : هما الأوليان وذلك لأنه لما قال فآخران يقومان مقامهما ، فكأنه قيل . ومن هما فقيل الأوليان ، والثاني : أن يكون بدلاً من الضمير الذي في يقومان والتقدير فيقوم الأوليان ، والثالث : أجاز الأخفش أن يكون قوله (الأوليان) صفة لقوله (فآخران) وذلك لأن النكرة إذا تقدم ذكرها ثم أعيد عليها الذكر صارت معرفة ، كقول تعالى (كمشكاة فيها مصباح) فمصباح نكرة ثم قال المصباح ثم قال في زجاجة ثم قال الزجاجة ، وهذا مثل قولك رأيت رجلاً ، ثم يقول إنسان من الرجل ، فصار بالعود إلى ذكره معرفة . الرابع : يجوز أن يكون قوله (الأوليان) بدلاً من قول آخران ، وإبدال المعرفة من النكرة كثير .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ إنما وصفهما بأنهما أوليان لوجهين : الأول : معنى الأوليان الأقربان إلى الميت . الثاني : يجوز أن يكون المعنى الأوليان باليمين ، والسبب فيه أن الوصيين قد ادعيا أن الميت باع الاناء الفضة فانتقل اليمين إلى موالي الميت ، لأن الوصيين قد

ادعيا أن مورثهما باع الاناء وهما أنكرا ذلك ، فكان اليمين حقاً لهما ، وهذا كما أن إنساناً أقر لآخر بدين ثم ادعى أنه قضاه حكم برد اليمين إلى الذي ادعى الدين أولاً لأنه صار مدعى عليه أنه قد استوفاه .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ القراءة المشهورة للجمهور استحق بضم التاء وكسر الحاء ، والأوليان تثنية الأولى ، وقد ذكرنا وجهه وقراءة حمزة وعاصم في رواية أبي بكر الأولين بالجمع ، وهو نعت لجميع الورثة المذكورين في قوله من الذين استحق عليهم وتقديره من الأولين الذين استحق عليهم مالهم وإنما قيل لهم الأولين من حيث كانوا أولين في الذكر ، ألا ترى أنه قد تقدم (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم) وكذلك (اثنان ذوا عدل) ذكرا في اللفظ قبل قوله (أو آخران من غيركم) وقرأ حفص وحده بفتح التاء والحاء الأوليان على التثنية ، ووجهه أن الوصيين اللذين ظهرت خيانتهما هما أولى من غيرهما بسبب أن الميت عينهما للوصاية . ولما خانا في مال الورثة صح أن يقال إن الورثة قد استحق عليهم الأوليان . أي خان في مالهم الأوليان ، وقرأ الحسن الأولان ، ووجهه ظاهر مما تقدم .

ثم قال تعالى ﴿ فيقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا إنا إذاً لمن الظالمين ﴾ .

والمعنى ظاهر أي وما اعتدينا في طلب هذا المال ، وفي نسبتهم إلى الخيانة ، وقوله (إنا إذاً لمن الظالمين) أي أنا حلفنا موقنين بالكذب معتقدين الزور والباطل .

ثم قال تعالى ﴿ ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد إيمان بعد إيمانهم ﴾ .

والمعنى ذلك الحكم الذي ذكرناه والطريق الذي شرعناه أقرب إلى أن يأتوا بالشهادة على وجهها ، وأن يأتوا بالشهادة لا على وجهها . ولكنهم يخافون أن يحلفوا على ما ذكروه لخوفهم من أن ترد إيمان على الورثة بعد إيمانهم ، فيظهر كذبهم ويفتضحون فيما بين الناس .

ثم قال تعالى ﴿ واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين ﴾ .

والمعنى اتقوا الله أن تخونوا في الأمانات واسمعوا مواعظ الله أي اعملوا بها وأطيعوا الله فيها والله لا يهدي القوم الفاسقين ، وهو تهديد لمن خالف حكم الله وأوامره فهذا هو القول في تفسير هذه الآية التي اتفق المفسرون على أنها في غاية الصعوبة إعراباً ونظماً وحكماً ، وروى الواحدي رحمه الله في البسيط عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال : هذه الآية أعضل ما

يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَآ أُجِبْتُمْ

في هذه السورة من الأحكام . والحكم الذي ذكرناه في هذه الآية منسوخ عند أكثر الفقهاء والله أعلم بأسرار كلامه.

قوله تعالى ﴿ يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم ﴾ .

إعلم أن عادة الله تعالى جارية في هذا الكتاب الكريم أنه إذا ذكر أنواعاً كثيرة من الشرائع والتكاليف والأحكام ، أتبعها إما بالالهيات ، وإما بشرح أحوال الأنبياء ، أو بشرح أحوال القيامة ليصير ذلك مؤكداً لما تقدم ذكره من التكاليف والشرائع فلا جرم لما ذكر فيما تقدم أنواعاً كثيرة من الشرائع أتبعها بوصف أحوال القيامة أولاً ، ثم ذكر أحوال عيسى ، أما وصف أحوال القيامة فهو قوله (يوم يجمع الله الرسل) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في هذه الآية قولان : أحدهما : أنها متصلة بما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه وجهان : الأول : قال الزجاج تقديره : واتقوا الله يوم يجمع الله الرسل، ولا يجوز أن ينصب على الظرف لهذا الفعل لأنهم لم يؤمروا بالتقوى في ذلك اليوم ، ولكن على المفعول له . الثاني : قال القفال رحمه الله : يجوز أن يكون التقدير : والله لا يهدي القوم الفاسقين يوم يجمع الله الرسل ، أي لا يهديهم إلى الجنة كما قال (ولا ليهديهم طريقاً إلا طريق جهنم) .

﴿ والقول الثاني ﴾ أنها منقطعة عما قبلها ، وعلى هذا التقدير ففيه أيضاً وجهان : الأول : أن التقدير : اذكر يوم يجمع الله الرسل . والثاني : أن يكون التقدير : يوم يجمع الله الرسل كان كيت وكيت .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال صاحب الكشاف قوله ماذا منتصب بأجبتم انتصاب مصدره على معنى أي أجابه أجبتم إجابة إنكار أم إجابة إقرار . ولو أريد الجواب لقيل بماذا أجبتم فإن قيل :وأي فائدة في هذا السؤال ؟ قلنا : توبيخ قومهم كما أن قوله (وإذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت) المقصود منه توبيخ من فعل ذلك الفعل .

قَالُواْ لَا عِلْمَ لَنَآ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١٠٩﴾ إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ظاهر قوله تعالى ﴿ قالوا لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب ﴾ يدل على أن الأنبياء لا يشهدون لأممهم ، والجمع بين هذا وبين قوله تعالى (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً) مشكل . وأيضاً قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) فإذا كانت أمتنا تشهد لسائر الناس فالأنبياء أولى بأن يشهدوا لأممهم بذلك .

والجواب عنه من وجوه : الأول . قال جمع من المفسرين إن للقيامة زلازل وأهوالاً بحيث تزول القلوب عن مواضعها عند مشاهدتها . فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام عند مشاهدة تلك الأهوال ينسون أكثر الأمور ، فهنالك يقولون لا علم لنا ، فإذا عادت قلوبهم إليهم فعند ذلك يشهدون للأمم . وهذا الجواب وإن ذهب إليه جمع عظيم من الأكابر فهو عندي ضعيف . لأنه تعالى قال في صفة أهل الثواب (لا يحزنهم الفزع الأكبر)وقال أيضاً (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة) بل إنه تعالى قال (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فكيف يكون حال الأنبياء والرسل أقل من ذلك . ومعلوم أنهم لو خافوا لكانوا أقل منزلة من هؤلاء الذين أخبر الله تعالى عنهم أنهم لا يخافون البتة . والوجه الثاني : أن المراد منه المبالغة في تحقيق فضيحتهم كمن يقول لغيره ما تقول في فلان؟ فيقول: أنت أعلم به مني . كأنه قيل : لا يحتاج فيه إلى الشهادة لظهوره ،. وهذا أيضاً ليس بقوي لأن السؤال إنما وقع عن كل الأمة . وكل الأمة ما كانوا كافرين حتى تريد الرسل بالنفي تبكيتهم وفضيحتهم .

﴿ والوجه الثالث ﴾ في الجواب وهو الأصح . وهو الذي اختاره ابن عباس إنهم إنما قالوا لا علم لنا لأنك تعلم ما أظهروا وما أضمروا . ونحن لا نعلم إلا ما أظهروا . فعلمك فيهم أنفذ من علمنا . فلهذا المعنى نفوا العلم عن أنفسهم لأن علمهم عند الله كلاعلم

﴿ والوجه الرابع ﴾ في الجواب أنهم قالوا : لا علم لنا ، إلا أن علمنا جوابهم لنا وقت

حياتنا ، ولا نعلم ما كان منهم بعد وفاتنا ، والجزاء والثواب إنما يحصلان على الخاتمة وذلك غير معلوم لنا ، فلهذا المعنى قالوا لا علم لنا وقوله (إنك أنت علام الغيوب) يشهد بصحة هذين الجوابين .

﴿ الوجه الخامس ﴾ وهو الذي خطر ببالي وقت الكتابة ، أنه قد ثبت في علم الأصول أن العلم غير . والظن غير . والحاصل عند كل أحد من حال الغير . إنما هو الظن لا العلم ، ولهذا قال : عليه الصلاة والسلام « نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر » وقال عليه الصلاة والسلام « إنكم لتختصمون لدي ولعل بعضكم ألحن بحجته فمن حكمت له بغير حقه فكأنما قطعت له قطعة من النار » أو لفظ هذا معناه . فالأنبياء قالوا : لا علم لنا البتة بأحوالهم ، إنما الحاصل عندنا من أحوالهم هو الظن، والظن كان معتبراً في الدنيا ، لأن الأحكام في الدنيا كانت مبنية على الظن ، وأما الآخرة فلا التفات فيها إلى الظن . لأن الأحكام في الآخرة مبنية على حقائق الأشياء ، وبواطن الأمور . فلهذا السبب قالوا (لا علم لنا إلا ما علمتنا) ولم يذكروا البتة ما معهم من الظن لأن الظن لا عبرة به في القيامة .

﴿ الوجه السادس ﴾ أنهم لما علموا أنه سبحانه وتعالى عالم لا يجهل ، حكيم لا يسفه ، عادل لا يظلم، علموا أن قولهم لا يفيد خيراً ، ولا يدفع شراً . فرأوا أن الأدب في السكوت ، وفي تفويض الأمر إلى عدل الحي القيوم الذي لا يموت .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قرىء علام الغيوب بالنصب . قال صاحب الكشاف : والتقدير أن الكلام قد تم بقوله (إنك أنت) أي أنت الموصوف بأوصافك المعروفة ، من العلم وغيره ، ثم نصب علام الغيوب على الاختصاص ، أو على النداء ، أو وصفاً لاسم إن .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ دلت الآية على جواز إطلاق لفظ العلام عليه ، كما جاز إطلاق لفظ الخلاق عليه . أما العلامة ، فإنهم أجمعوا على أنه لا يجوز إطلاقها في حقه ولعل السبب ما فيه من لفظ التأنيث .

قوله تعالى ﴿ إذ قال الله يا عيسى ابن مريم أذكر نعمتي عليك وعلى والدتك ﴾ في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ إعلم أنا بينا أن الغرض من قوله تعالى للرسل (ماذا أجبتم) توبيخ من تمرد من اممهم وأشد الأمم افتقاراً إلى التوبيخ والملامة النصارى الذين يزعمون أنهم أتباع

عيسى عليه السلام لأن طعن سائر الأمم كان مقصوراً على الأنبياء وطعن هؤلاء الملاعين تعدى إلى جلال الله وكبريائه حيث وصفوه بما لا يليق بعاقل أن يصف الاله به ، وهو اتخاذ الزوجة والولد فلا جرم ذكر الله تعالى أنه يعدد أنواع نعمه على عيسى بحضرة الرسل واحدة فواحدة والمقصود منه توبيخ النصارى وتقريعهم على سوء مقالتهم . فإن كل واحدة من تلك النعم المعدودة على عيسى تدل على أنه عبد وليس باله . والفائدة في هذه الحكاية تنبيه النصارى الذين كانوا في وقت نزول هذه الآية على قبح مقالتهم وركاكة مذهبهم واعتقادهم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ موضع « إذ » يجوز أن يكون رفعاً بالابتداء على معنى ، ذاك إذ قال الله ، ويجوز أن يكون المعنى ، اذكر إذا قال الله ﴿ المسألة الثالثة ﴾ خرج قوله (إذ قال الله) على لفظ الماضي دون المستقبل وفيه وجوه :

الأول : الدلالة على قرب القيامة حتى كأنها قد قامت ووقعت وكل آت قريب ويقال :الجيش قد أتى، إذا قرب إتيانهم . قال الله تعالى (أتى أمر الله) الثاني : أنه ورد على حكاية الحال ونظيره قول الرجل لصاحبه كأنك بنا وقد دخلنا بلدة كذا فصنعنا فيها كذا إذ صاح صائح فتركتني وأجبته. ونظيره من القرآن قوله تعالى (ولو ترى إذ فزعوا فلا فوت. ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة) (ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم) والوجه في كل هذه الآيات ما ذكرناه، من أنه خرج على سبيل الحكاية عن الحال .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ (يا عيسى ابن مريم) يجوز أن يكون « عيسى » في محل الرفع لأنه منادى مفرد وصف بمضاف ويجوز أن يكون في محل النصب لأنه في نية الاضافة ثم جعل الابن توكيداً وكل ما كان مثل هذا جاز فيه وجهان نحو يا زيد بن عمرو ، ويا زيد بن عمرو ، وأنشد النحويون :

يا حكم بن المنذر بن الجارود

برفع الأول ونصبه على ما بيناه .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قوله (نعمتي عليك) أراد الجمع كقوله (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وإنما جاز ذلك لأنه مضاف يصلح للجنس .

واعلم أن الله تعالى فسر نعمته عليه بأمور : أولها : قوله ﴿ إذ أيدتك بروح القدس ﴾

وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِى

وفيه وجهان : الأول : روح القدس هوجبريل عليه السلام . الروح جبريل والقدس هو الله تعالى . كأنه إضافة إلى نفسه تعظيماً له . الثاني : أن الأرواح مختلفة بالماهية فمنها طاهرة نورانية ومنها خبيثة ظلمانية ، ومنها مشرقة ، ومنها كدرة ، ومنها خيرة ، ومنها نذلة . ولهذا قال عليه الصلاة والسلام « الأرواح جنود مجندة » فالله تعالى خص عيسى بالروح الطاهرة النورانية المشرقة العلوية الخيرة . ولقائل أن يقول : لما دلت هذه الآية على أن تأييد عيسى إنما حصل من جبريل أو بسبب روحه المختص به ، قدح هذا في دلالة المعجزات على صدق الرسل . لأنا قبل العلم بعصمة جبريل نجوز أنه أعان عيسى عليه السلام على ذلك ، على سبيل إغواء الخلق وإضلالهم . فما لم تعرف عصمة جبريل لا يندفع هذا . وما لم تعرف نبوة عيسى عليه السلام لا تعرف عصمة جبريل ، فيلزم الدور وجوابه : ما ثبت من أصلنا أن الخالق ليس إلا الله . وبه يندفع هذا السؤال .

وثانيها : قوله تعالى ﴿ تكلم الناس في المهد وكهلا ﴾ أما كلام عيسى في المهد فهو قوله (إني عبدالله آتاني الكتاب) وقوله (تكلم الناس في المهد وكهلا) في موضع الحال . والمعنى : يكلمهم طفلاً وكهلاً من غير أن يتفاوت كلامه في هذين الوقتين . وهذه خاصية شريفة كانت حاصلة له . وما حصلت لأحد من الأنبياء قبله ولا بعده .

وثالثها : قوله تعالى ﴿ وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والأنجيل ﴾ .

وفي (الكتاب) قولان : أحدهما : المراد به الكتابة وهي الخط . والثاني : المراد منه جنس الكتب . فإن الانسان يتعلم أولاً كتباً سهلة مختصرة . ثم يترقى منها إلى الكتب الشريفة . وأما (الحكمة) فهي عبارة عن العلوم النظرية ، والعلوم العملية . ثم ذكر بعده (التوراة والانجيل) وفيه وجهان:الأول : أنهما خصا بالذكر بعد ذكر الكتب على سبيل التشريف كقوله (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) وقوله (وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح) والثاني : وهو الأقوى أن الاطلاع على أسرار الكتب الالهية ، لا يحصل إلا لمن صار بانياً في أصناف العلوم الشرعية والعقلية الظاهرة التي يبحث عنها العلماء. فقوله (والتوراة والانجيل) إشارة إلى الأسرار التي لا يطلع عليها أحد إلا أكابر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

ورابعها : قوله تعالى ﴿ وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً

وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي

بإذني ﴾ .

وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ نافع (فتكون طائراً) والباقون (طيراً) بغير ألف وطير جمع طائر كضأن وضائن وركب وراكب .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أنه تعالى ذكر ههنا (فتنفخ فيها) وذكر في آل عمـران (فأنفـخ فيه) .

والجواب : أن قوله (كهيئة الطير) أي هيئة مثل هيئة الطير فقوله (فتنفخ) فيها الضمير للكاف، لأنها صفة الهيئة التي كان يخلقها عيسى وينفخ فيها ولا يرجع إلى الهيئة المضاف إليها لأنها ليست من خلقه ولا نفخه في شيء .

إذا عرفت هذا فنقول : الكاف تؤنث بحسب المعنى لدلالتها على الهيئة التي هي مثل هيئة الطير وتذكر بحسب الظاهر . وإذا كان كذلك جاز أن يقع الضمير عنها تارة على وجه التذكير وأخرى على وجه التأنيث .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أنه تعالى اعتبر الأذن في خلق الطين كهيئة الطير ، وفي صيرورته ذلك الشيء طيراً . وإنما أعاد قوله (بإذني) تأكيداً لكون ذلك واقعاً بقدرة الله تعالى وتخليقه لا بقدرة عيسى وإيجاده. .

وخامسها : قوله تعالى ﴿ وتبرىء الأكمه والأبرص بإذني ﴾ وإبراء الأكمه والأبـرص معروف وقال الخليلي الأكمه ولد أعمى والأعمى من ولد بصيراً ثم عمى .

وسادسها : قوله تعالى ﴿ وإذ تخرج الموتى بإذني ﴾ أي وإذ تخرج الموتى من قبورهم أحياء بإذني أي بفعلي ذلك عند دعائك ، وعند قولك للميت أخرج بإذن الله من قبرك . وذكر الأذن في هذه الأفاعيل إنما هو على معنى إضافة حقيقة الفعل إلى الله تعالى كقوله (وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله) أي إلا بخلق الله الموت فيها .

وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿١١٠﴾ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّۦنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴿١١١﴾

وسابعها : قوله تعالى ﴿ وإذا كففت بني إسرائيل عنك إذ جئتهم بالبينات ﴾ وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله (إذ جئتهم بالبينات) يحتمل أن يكون المراد منه هذه البينات التي تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير فالألف واللام للعهد . ويحتمل أن يكون المراد منه جنس البينات .

﴿ المسألة الثانية ﴾ روى أنه عليه الصلاة والسلام لما أظهر هذه المعجزات العجيبة قصد اليهود قتله فخلصه الله تعالى منهم حيث رفعه إلى السماء .

ثم قال تعالى ﴿ فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين ﴾ .

وفيه مسألتان : ﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ حمزة والكسائي (ساحر) بالألف وكذلك في يونس وهودوالصف،وقرأابن عامر وعاصم في يونس بالألف فقط والباقون (سحر) فمن قرأ (ساحر) أشار إلى الرجل ومن قرأ (سحر) أشار به إلى ما جاء به . وكلاهما حسن لأن كل واحد منهما قد تقدم ذكره . قال الواحدي رحمه الله : والاختيار (سحر) لجواز وقوعه على الحدث والشخص ، أما وقوعه على الحدث فظاهر وأما وقوعه على الشخص ، فتقول : هذا سحر وتريد به ذو سحر كما قال تعالى (ولكن البر من آمن) أي ذا البر قال الشاعر :

فإنما هي إقبال وإدبار

﴿ المسألة الثانية ﴾ فإن قيل : إنه تعالى شرع ههنا في تعديد نعمه على عيسى عليه السلام وقول الكفار في حقه (إن هذا الاسحر مبين) ليس من النعم ، فكيف ذكره ههنا؟والجواب : أن من الأمثال المشهورة ـ أن كل ذي نعمة محسود ـ وطعن الكفار في عيسى

إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ قَالَ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١١٢﴾

عليه السلام بهذا الكلام ، يدل على أن نعم الله في حقه كانت عظيمة . فحسن ذكره عند تعديد النعم للوجه الذي ذكرناه .

وثامنها : قوله تعالى ﴿ وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي ﴾ وقد تقدم تفسير الوحي . فمن قال إنهم كانوا أنبياء قال ذلك الوحي هو الوحي الذي يوحي إلى الأنبياء . ومن قال إنهم ما كانوا أنبياء قال المراد بذلك الوحي الالهام والالقاء في القلب كما في قوله تعالى ﴿ وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه ﴾ وقوله (وأوحى ربك إلى النحل) وإنما ذكر هذا في معرض تعديد النعم لأن صيرورة الانسان مقبول القول عند الناس محبوباً في قلوبهم من أعظم نعم الله على الانسان . وذكر تعالى أنه لما ألقى ذلك الوحي في قلوبهم ؛ آمنوا وأسلمو وإنما قدم ذكر الإيمان على الإسلام، لأن الإيمان صفة القلب والإسلام ، عبارة عن الانقياد والخضوع في الظاهر ، يعني آمنوا بقلوبهم وانقادوا بظواهرهم .

فإن قيل : إنه تعالى قال في أول الآية (اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك) ثم إن جميع ما ذكره تعالى من النعم مختص بعيسى عليه السلام ، وليس لأمه بشيء منها تعلق .

قلنا : كل ما حصل للولد من النعم الجليلة والدرجات العالية فهو حاصل على سبيل الضمن والتبع للام . ولذلك قال تعالى (وجعلنا ابن مريم وأمه آية) فجعلهما معاً آية واحدة لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر . وروى أنه تعالى لما قال لعيسى (اذكر نعمتي عليك) كان يلبس الشعر ويأكل الشجر ، ولا يدخر شيئاً لغدو يقول مع كل يوم رزقه ، ومن لم يكن له بيت فيخرب ، ولا ولد فيموت ، أينما أمسى بات .

قوله تعالى ﴿ إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء ﴾ فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في قوله (إذ قال) وجهان : الأول (أوحيت إلى الحواريين ، إذ قال الحواريون) الثاني : اذكر إذ قال الحواريون .

﴿ المسألة الثانية ﴾ (هل يستطيع ربك) قرأ الكسائي (هل تستطيع) بالتاء (ربك)

بالنصب وبإدغام اللام في التاء ، وسبب الادغام أن اللام قريب المخرج من التاء لأنهما من حروف طرف اللسان وأصول الثنايا وبحسب قرب الحرف من الحرف يحسن الادغام ، وهذه القراءة مروية عن علي وابن عباس : وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : كانوا أعلم بالله من أن يقولوا ههل يستطيع وإنما قالوا هل تستطيع أن تسأل ربك . وعن معاذ بن جبل : اقرأني رسول الله صلىّ الله عليه وسلم (هل تستطيع) بالتاء (ربك) بالنصب والباقون يستطيع بالياء ربك برفع الباء بالإظهار فأما القراءة الأولى فمعناها: هل تستطيع سؤال ربك؟ قالوا وهذه القراءة أولى من الثانية لأن هذه القرءاة توجب شكهم في استطاعة عيسى، والثانية توجب شكهم في استطاعة الله، ولا شك أن الأولى أولى، وأما القراءة الثانية فيها إشكال، وهو أنه تعالى حكى عنهم (أنهم قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون) وبعد الإيمان كيف يجوز أن يقال إنهم بقوا شاكين في اقتدار الله تعالى على ذلك .

والجواب عنه من وجوه : الأول : أنه تعالى ما وصفهم بالايمان والإسلام بل حكى عنهم إدعاءهم لهما ثم أتبع ذلك بقوله حكاية عنهم (هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء)فدل ذلك على أنهم كانواشاكين متوقفين فإن هذا القول لا يصدر عمن كان كاملاً في الإيمان وقالوا : ونعلم أن قد صدقتنا وهذا يدل على مرض في القلب وكذلك قول عيسى عليه السلام لهم اتقوا الله إن كنتم مؤمنين يدل على أنهم ما كانوا كاملين في الإيمان .

﴿ والوجه الثاني ﴾ في الجواب أنهم كانوا مؤمنين إلا أنهم طلبوا هذه الآية ليحصل لهم مزيد الطمأنينة كما قال إبراهيم عليه السلام (ولكن ليطمئن قلبي) فإن مشاهدة مثل هذه الآية لا شك أنها تورث الطمأنينة ولهذا السبب قالوا وتطمئن قلوبنا .

﴿ والوجه الثالث ﴾ في الجواب أن المراد من هذا الكلام استفهام أن ذلك هل هو جائز في الحكمة أم لا وذلك لأن أفعال الله تعالى لما كانت موقوفة على رعاية وجوه الحكمة ففي الموضع الذي لا يحصل فيه شيء من وجوه الحكمة يكون الفعل ممتنعاً فإن المنافي من جهة الحكمة كالمنافي من جهة القدرة ، وهذا الجواب يتمشى على قول المعتزلة ، وأما على قولنا فهو محمول على أن الله تعالى هل قضى بذلك وهل علم وقوعه فإنه إن لم يقض به ولم يعلم وقوعه كان ذلك محالاً غير مقدور لأن خلاف المعلوم غير مقدور .

﴿ الوجه الرابع ﴾ قال السدي : هل يستطيع ربك أي هل يطيعك ربك أن سألته ، وهذا تفريع على أن استطاع بمعنى أطاع والسين زائدة .

﴿ الوجه الخامس ﴾ لعل المراد بالرب : هو جبريل عليه السلام ، لأنه كان يربيه ويخصه

قَالُواْ نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿١١٣﴾ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ٱللَّهُمَّ رَبَّنَآ أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَءَاخِرِنَا وَءَايَةً مِّنكَ وَٱرْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ﴿١١٤﴾

بأنواع الاعانة ، ولذلك قال تعالى : في أول الآية (إذ أيدتك بروح القدس) يعني أنـك تدعي أنه يربيك ويخصك بأنواع الكرامة ، فهل يقدر على إنزال مائدة من السماء عليك .

﴿ والوجه السادس ﴾ أنه ليس المقصود من هذا السؤال كونهم شاكين فيه بل المقصود تقرير أن ذلك في غاية الظهور كمن يأخذ بيد ضعيف ويقول هل يقدر السلطان على إشباع هذا ويكون غرضه منه أن ذلك أمر جلي واضح ، لا يجوز لعاقل أن يشك فيه ، فكذا ههنا .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الزجاج : المائدة فاعلة من ماد يميد ، إذا تحرك فكأنها تميد بما عليها وقال ابن الأنباري سميت مائدة لأنها عطية من قول العرب : ماد فلان فلاناً يميده ميداً إذا أحسن إليه ، فالمائدة على هذا القول ، فاعلة من الميد بمعنى معطية ، وقال أبو عبيدة : المائدة فاعلة بمعنى مفعولة مثل عيشة راضية ، وأصلها مميدة ميد بها صاحبها ، أي أعطيها وتفضل عليه بها ، والعرب تقول مادني فلان يميدني إذا أحسن إليه .

ثم قال تعالى ﴿قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين﴾ وفيه وجهان: الاول: قال عيسى اتقوا الله في تعيين المعجزة، فإنه جار مجرى التعنت والتحكم، وهـذا من العبـد في حضرة الـرب جرم عظيم، ولأنه أيضاً اقتراح معجزة بعد تقدم معجزات كثيرة، وهو جرم عظيم. الثاني: أنـه أمرهم بالتقوى لتصير التقوى سبباً لحصول هذا المطلوب، كما قال (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) وقال (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة) وقوله (إن كنتم مؤمنين) يعني إن كنتم مؤمنين بكونه سبحانه وتعالى قادراً على إنزال المائدة فاتقوا الله لتصير تقواكم وسيلة إلى حصول هذا المطلوب .

ثم قال تعالى ﴿ قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين ﴾ .

والمعنى كأنهم لما طلبوا ذلك . قال عيسى لهم : إنه قد تقدمت المعجزات الكثيرة فاتقوا الله

في طلب هذه المعجزة بعد تقدم تلك المعجزات القاهرة ، فأجابوا وقالوا إنا لا نطلب هذه المائدة لمجرد أن تكون معجزة بل لمجموع أمور كثيرة: أحدها : أنا نريد أن نأكل منها فإن الجوع قد غلبنا ولا نجد طعاماً آخر ، وثانيها : أنا وإن علمنا قدرة الله تعالى بالدليل ، ولكنا إذا شاهدنا نزول هذه المائدة ازداد اليقين وقويت الطمأنينة ، وثالثها : أنا وإن علمنا بسائر المعجزات صدقك ، ولكن إذا شاهدنا هذه المعجزة ازداد اليقين والعرفان وتأكدت الطمأنينة . ورابعها : أن جميع تلك المعجزات التي أوردتها كانت معجزات أرضية ، وهذه معجزة سماوية وهي أعجب وأعظم ، فإذا شاهدناها كنا عليها من الشاهدين ، نشهد عليها عند الذين لم يحضروها من بني إسرائيل ، ونكون عليها من الشاهدين لله بكمال القدرة ، ولك بالنبوة .

ثم قال تعالى ﴿ قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين ﴾ .

وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أما الكلام في (اللهم) فقد تقدم بالاستقصاء في سورة آل عمران في قوله (قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء) فقوله (اللهم) نداء ، وقوله (ربنا) نداء ثان وأما قوله (تكون لنا) صفة للمائدة وليس بجواب للأمر ، وفي قراءة عبدالله (تكن) لأنه جعله جواب الأمر . قال الفراء : وما كان من نكرة قد وقع عليها أمر جاز في الفعل بعده الجزم والرفع ، ومثاله قوله تعالى (فهب لي من لدنك ولياً يرثني) بالجزم والرفع (فأرسله معي ردءاً يصدقني) بالجزم والرفع ، وأما قوله (عيداً لأولنا وآخرنا) أي نتخذ اليوم الذي تنزل فيه المائدة عيداً نعظمه نحن ومن يأتي بعدنا ، ونزلت يوم الأحد فاتخذه النصارى عيداً ، والعيد في اللغة اسم لما عاد إليك في وقت معلوم ، واشتقاقه من عاد يعود فأصله هو العود ، فسمي العيد عيداً لأنه يعود كل سنة بفرح جديد ، وقوله (وآية منك) أي دلالة على توحيدك وصحة نبوة رسولك (وارزقنا) أي وارزقنا طعاماً نأكله وأنت خير الرازقين .

﴿ المسألة الثانية ﴾ تأمل في هذا الترتيب فإن الحواريين لما سألوا المائدة ذكروا في طلبها أغراضاً ، فقدموا ذكر الأكل فقالوا (نريد أن نأكل منها) وأخروا الأغراض الدينية الروحانية ، فأما عيسى فإنه لما طلب المائدة وذكر أغراضه فيها قدم الأغراض الدينية وأخر غرض الأكل حيث قال (وارزقنا) وعند هذا يلوح لك مراتب درجات الأرواح في كون بعضها روحانية وبعضها جسمانية ، ثم إن عيسى عليه السلام لشدة صفاء دينه وإشراق روحه لما ذكر

قَالَ ٱللَّهُ إِنِّى مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّىٓ أُعَذِّبُهُۥ عَذَابًا لَّآ أُعَذِّبُهُۥٓ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١١٥﴾

الرزق بقوله (وارزقنا) لم يقف عليه بل انتقل من الرزق إلى الرزاق فقال (وأنت خير الرازقين) فقوله (ربنا) ابتداء منه بذكر الحق سبحانه وتعالى ، وقوله و (أنزل علينا) انتقال من الذات إلى الصفات ، وقوله (تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا) إشارة إلى ابتهاج الروح بالنعمة لا من حيث أنها نعمة ، بل من حيث إنها صادرة عن المنعم وقوله (وآية منك) إشارة إلى كون هذه المائدة دليلاً لأصحاب النظر والاستدلال وقوله (وارزقنا) إشارة إلى حصة النفس وكل ذلك نزول من حضرة الجلال . فانظر كيف ابتدأ بالاشرف فالأشرف نازلاً إلى الأدون فالادون. ثم قال (وأنت خير الرازقين) وهو عروج مرة أخرى من الخلق إلى الخالق ومن غير الله إلى الله ومن الأخس إلى الأشرف، وعند ذلك تلوح لك شمة من كيفية عروج الأرواح المشرقة النورانية الإلهية ونزولها اللهم اجعلنا من أهله.

﴿ المسألة الثالثة ﴾ في قراءة زيد يكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا والتأنيث بمعنى الآية .

ثم قال تعالى ﴿ قال الله إني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين ﴾ .

وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن عامر وعاصم ونافع منزلها بالتشديد ، والباقون بالتخفيف وهما لغتان نزل وأنزل وقيل : بالتشديد أي منزلها مرة بعد أخرى ، وبالتخفيف مرة واحدة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (فمن يكفر بعد منكم) أي بعد إنزال المائدة (فإني أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين) قال ابن عباس : يعني مسخهم خنازير وقيل : قردة وقيل : جنساً من العذاب لا يعذب به غيرهم . قال الزجاج : ويجوز أن يكون ذلك العذاب معجلاً لهم في الدنيا ، ويجوز أن يكون مؤخراً إلى الآخرة ، وقوله (من العالمين) يعني عالمي زمانهم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قيل : إنهم سألوا عيسى عليه السلام هذا السؤال عند نزولهم في مفازة على غير ماء ولا طعام ولذلك قالوا نريد أن نأكل منها .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اختلفوا في أن عيسى عليه السلام هل سأل المائدة لنفسه أو سألها لقومه وإن كان قد أضافها إلى نفسه في الظاهر وكلاهما محتمل والله أعلم .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ اختلفوا في أنه هل نزلت المائدة . فقال الحسن ومجاهد : ما نزلت واحتجوا عليه بوجهين : الأول : أن القوم لما سمعوا قوله (أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين) استغفروا وقالوا لا نريدها . والثاني : أنه وصف المائدة بكونها عيداً .

لبقي ذلك العيد إلى يوم القيامة . وقال الجمهور الأعظم من المفسرين : أنها نزلت (إني منزلها عليكم) وهذا وعد بالإنزال جزماً من غير تعليق على شرط ، فوجب حصول هذا النزول .

والجواب عن الأول : أن قوله (فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه) شرط وجزاء لا تعلق له بقوله (إني منزلها عليكم) .

والجواب عن الثاني : أن يوم نزولها كان عيداً لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم .

﴿ المسألة السادسة ﴾ روى أن عيسى عليه السلام لما أراد الدعاء لبس صوفاً ، ثم قال (اللهم أنزل علينا) فنزلت سفرة حمراء بين غمامتين غمامة فوقها وأخرى تحتها، وهم ينظرون إليها حتى سقطت بين أيديهم فبكى عليه السلام وقال: اللهم اجعلني من الشاكرين اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها مثلة وعقوبة. وقال لهم ليقم أحسنكم عملاً يكشف عنها ويذكر اسم الله ويأكل منها. فقال شمعون رأس الحوارسسن: أنت أولى بذلك، فقام عيسى وتوضأ وصلى وبكى ثم كشف المنديل. وقال: بسم الله خير الرازقين، فإذا سمكة مشوية بلا شوك ولا فلوس تسيل دسماً . وعند رأسها ملح وعند ذنبها خل ، وحولها من ألوان البقول ما خلا الكراث وإذا خمسة أرغفة على واحد منها زيتون وعلى الثاني عسل ، وعلى الثالث سمن ، وعلى الرابع جبن ، وعلى الخامس قديد ، فقال شمعون : يا روح الله : أمن طعام الدنيا أمن طعام الآخرة ؟ فقال : ليس منهما ولكنه شيء اخترعه الله بالقدرة العالية كلوا ما سألتم واشكروا يمددكم الله ويزدكم من فضله ، فقال الحواريون : يا روح الله لو أريتنا من هذه الآية آية أخرى فقال يا سمكة أحيي بإذن الله فاضطربت ، ثم قال لها عودي كما كنت فعادت مشوية ، ثم طارت المائدة ثم عصوا من بعدها ، فمسخوا قردة وخنازير .

وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾

قوله تعالى ﴿ وإذا قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ﴾ .

وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ هذا معطوف على قوله (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم أذكر نعمتي عليك) وعلى هذا القول فهذا الكلام إنما يذكره لعيسى يوم القيامة ، ومنهم من قال : أنه تعالى قال هذا الكلام لعيسى عليه السلام حين رفعه إليه وتعلق بظاهر قوله (وإذ قال الله) وإذ تستعمل للماضي ، والقول الأول أصح ، لأن الله تعالى عقب هذه القصة بقوله (هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) والمراد به يوم القيامة ، وأما التمسك بكلمة إذ فقد سبق الجواب عنه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ في قوله (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) سؤالان : أحدهما : أن الاستفهام كيف يليق بعلام الغيوب . وثانيهما : أنه كان عالماً بأن عيسى عليه السلام لم يقل ذلك فلم خاطبه به ؟ فإن قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريعهم فنقول : إن أحداً من النصارى لم يذهب إلى القول بإلهية عيسى ومريم مع القول بنفي إلهية الله تعالى فكيف يجوز أن ينسب هذا القول إليهم مع أن أحداً منهم لم يقل به .

والجواب : عن السؤال الأول أنه استفهام على سبيل الانكار .

والجواب : عن السؤال الثاني أن الإله هو الخالق والنصارى يعتقدون أن خالق المعجزات التي ظهرت على يد عيسى ومريم هو عيسى عليه السلام ومريم والله تعالى ما خلقها البتة وإذا كان كذلك فالنصارى قد قالوا إن خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم ، والله تعالى ليس خالقها ، فصح أنهم أثبتوا في حق بعض الأشياء كون عيسى ومريم إلهين له مع أن الله تعالى ليس إلهاً له فصح بهذا التأويل هذه الحكاية والرواية .

ثم قال تعالى ﴿ قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ﴾ أما قوله (سبحانك) فقد فسرناه في قوله (سبحانك لا علم لنا) .

مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾

واعلم أن الله تعالى لما سأل عيسى إنك هل قلت كذا لم يقل عيسى بأني قلت أو ما قلت بل قال ما يكون لي أن اقول ما ليس لي بحق، وهذا ليس بحق ينتج أنه ما يكون لي أن أقول هذا الكلام ولما بين أنه ليس له أن يقول هذا الكلام شرع في بيان أنه هل وقع هذا القول منه أم لا فلم يقل بأبي ما قلت هذا الكلام لأن هذا يجري مجرى دعوى الطهارة والنزاهة، والمقام مقام الخضوع والتواضع، ولم يقل بأني قلته بل فوض ذلك إلى علمه المحيط بالكل .

فقال ﴿ إن كنت قلته فقد علمته ﴾ وهذا مبالغة في الأدب وفي إظهار الذل والمسكنة في حضرة الجلال وتفويض الأمور بالكلية إلى الحق سبحانه .

ثم قال تعالى ﴿ تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ﴾ فيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المفسرون ذكروا فيه عبارات تعلم ما أخفى ولا أعلم ما تخفي وقيل : تعلم ما عندي ولا أعلم ما عندك ، وقيل : تعلم ما في غيبي ولا أعلم ما في غيبك ، وقيل : تعلم ما كان مني في الدنيا ولا أعلم ما كان منك في الآخرة ، وقيل : تعلم ما أقول وأفعل ، ولا أعلم ما تقول وتفعل .

﴿ المسألة الثانية ﴾ تمسكت المجسمة بهذه الآية وقالوا : النفس هو الشخص وذلك يقتضي كونه تعالى جسماً .

والجواب من وجهين : الأول : أن النفس عبارة عن الذات ، يقال نفس الشيء وذاته بمعنى واحد ، والثاني : أن المراد تعلم معلومي ولا أعلم معلومك ولكنه ذكر هذا الكلام على طريق المطابقة والمشاكلة وهو من فصيح الكلام .

ثم قال تعالى ﴿ إنك أنت علام الغيوب ﴾ وهذا تأكيد للجملتين المتقدمتين أعني قوله (إن كنت قلته فقد علمته) وقوله (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) .

ثم قال تعالى حكاية عن عيسى ﴿ ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي

إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾

وربكم ﴾ أن مفسرة والمفسر هو الهاء في به الراجع إلى القول المأمور به والمعني ما قلت لهم إلا قولاً أمرتني به وذلك القول هو أن أقول لهم : اعبدوا الله ربي وربكم . واعلم أنه كان الأصل أن يقال : ما أمرتهم إلا بما أمرتني به إلا أنه وضع القول موضع الأمر ، نزولاً على موجب الأدب الحسن ، لئلا يجعل نفسه وربه أمرين معاً ، ودل على الأصل بذكر أن المفسرة .

ثم قال تعالى ﴿ وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم ﴾ أي كنت أشهد على ما يفعلون ما دمت مقيماً فيهم .

﴿ فلما توفيتني ﴾ والمراد منه ، وفاة الرفع إلى السماء ، من قوله (إني متوفيك ورافعك إلي) .

﴿ كنت أنت الرقيب عليهم ﴾ قال الزجاج : الحافظ عليهم المراقب لأحوالهم .

﴿ وأنت على كل شيء شهيد ﴾ يعني أنت الشهيد لي حين كنت فيهم (وأنت الشهيد عليهم)بعد مفارقتي لهم ، فالشهيد الشاهد ويجوز حمله على الرؤية ، ويجوز حمله على العلم ، ويجوز حمله على الكلام بمعنى الشهادة فالشهيد من أسماء الصفات الحقيقية على جميع التقديرات .

ثم قال تعالى ﴿ إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم﴾ .
وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ معنى الآية ظاهر ، وفيه سؤال : وهو أنه كيف جاز لعيسى عليه السلام أن يقول (وإن تغفر لهم) والله لا يغفر الشرك .

والجواب عنه من وجوه : الأول : أنه تعالى لما قال لعيسى عليه السلام (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) علم أن قوماً من النصارى حكوا هذا الكلام عنه ، والحاكي لهذا الكفر عنه لا يكون كافراً بل يكون مذنباً حيث كذب في هذه الحكاية وغفران الذنب جائز ، فلهذا المعنى : طلب المغفرة من الله تعالى ، والثاني : أنه يجوز على مذهبنا من الله تعالى أن يدخل الكفار الجنة وأن يدخل الزهاد والعباد النار ، لأن الملك ملكه ولا اعتراض لأحد عليه ، فذكر عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الأمور كلها إلى الله ، وترك التعرض والاعتراض بالكلية ، ولذلك ختم الكلام بقوله (فإنك أنت العزيز الحكيم) يعني

أنت قادر على ما تريد ، حكيم في كل ما تفعل لا اعتراض لأحد عليك ، فمن أنا والخوض في أحوال الربوبية ، وقوله إن الله لا يغفر الشرك فنقول : إن غفرانه جائز عندنا ، وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا : لأن العقاب حق الله على المذنب وفي إسقاطه منفعة للمذنب ، وليس في اسقاطه على الله مضرة ، فوجب أن يكون حسناً بل دل الدليل السمعي في شرعنا على أنه لا يقع ، فلعل هذا الدليل السمعي ما كان موجوداً في شرع عيسى عليه السلام .

﴿ الوجه الثالث ﴾ في الجواب أن القوم لما قالوا هذا الكفر فعيسى عليه السلام جوز أن يكون بعضهم قد تاب عنه ، فقال (أن تعذبهم) علمت أن أولئك المعذبين ماتوا على الكفر فلك أن تعذبهم بسبب أنهم عبادك ، وأنت قد حكمت على كل من كفر من عبادك بالعقوبة ، وأن تغفر لهم علمت أنهم تابوا عن الكفر ، وأنت حكمت على من تاب عن الكفر بالمغفرة .

﴿ الوجه الرابع ﴾ أنا ذكرنا أن من الناس من قال : أن قول الله تعالى لعيسى (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) إنما كان عند رفعه إلى السماء لا في يوم القيامة ، وعلى هذا القول فالجواب سهل لأن قوله (إن تعذبهم فإنهم عبادك) يعني أن توفيتهم على هذا الكفر وعذبتهم فإنهم عبادك فلك ذاك ، وإن أخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر إلى نور الإيمان ، وغفرت لهم ما سلف منهم فلك أيضاً ذاك . وعلى هذا التقدير فلا إشكال .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج بعض الأصحاب بهذه الآية على شفاعة محمد صلىّ الله عليه وسلم في حق الفساق قالوا : لأن قول عيسى عليه السلام (إن تعذبهم فإنهم عبادك) ليس في حق أهل الثواب لأن التعذيب لا يليق بهم ، وليس أيضاً في حق الكفار لأن قوله (وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) لا يليق بهم فدل على أن ذلك ليس إلا في حق الفساق من أهل الإيمان . وإذا ثبت شفاعة الفساق في حق عيسى عليه السلام ثبت في حق محمد صلىّ الله عليه وسلم بطريق الأولى لأنه لا قائل بالفصل .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ روى الواحدي رحمه الله أن في مصحف عبدالله (وإن تغفر لهم فإنك أنت الغفور الرحيم) سمعت شيخي ووالدي رحمه الله يقول (العزيز الحكيم) ههنا أولى من الغفور الرحيم ، لأن كونه غفوراً رحيماً يشبه الحالة الموجبة للمغفرة والرحمة لكل محتاج ، وأما العزة والحكمة فهما لا يوجبان المغفرة ، فإن كونه عزيزاً يقتضي أنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وأنه لا اعتراض عليه لأحد . فإذا كان عزيزاً متعالياً عن جميع جهات الاستحقاق ، ثم حكم بالمغفرة كان الكرم ههنا أتم مما إذا كان كونه غفوراً رحيماً يوجب المغفرة والرحمة ، فكانت عبارته رحمه الله أن يقول : عز عن الكل . ثم حكم بالرحمة فكان هذا أكمل . وقال قوم

قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١١٩﴾ لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌۢ ﴿١٢٠﴾

آخرون : أنه لو قال : فإنك أنت الغفور الرحيم ، أشعر ذلك بكونه شفيعاً لهم ، فلما قال (فإنك أنت العزيز الحكيم) دل ذلك على أن غرضه تفويض الأمر بالكلية إلى الله تعالى ، وترك التعرض لهذا الباب من جميع الوجوه .

ثم قال تعالى ﴿ قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أجمعوا على أن المراد بهذا اليوم يوم القيامة ، والمعنى أن صدقهم في الدنيا ينفعهم في القيامة ، والدليل على أن المراد ما ذكرنا : أن صدق الكفار في القيامة لا ينفعهم ، ألا ترى أن إبليس قال (إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم) فلم ينفعه هذا الصدق ، وهذا الكلام تصديق من الله تعالى لعيسى في قوله (ما قلت لهم إلا ما أمرتني به) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ جمهور القراء (يوم) بالرفع ، وقرأ نافع بالنصب ، واختاره أبو عبيدة . فمن قرأ بالرفع ، قال الزجاج : التقدير هذا اليوم يوم منفعة الصادقين ، وأما النصب ففيه وجوه : الأول : على أنه ظرف لقال والتقدير : قال الله هذا القول لعيسى يوم ينفع . الثاني : أن يكون التقدير : هذا الصدق واقع يوم ينفع الصادقين صدقهم ، ويجوز أن تجعل ظروف الزمان أخباراً عن الأحداث بهذا التأويل كقولك : القتال يوم السبت ، والحج يوم عرفة ، أي واقع في ذلك اليوم ، والثالث : قال الفراء : (يوم) أضيف إلى ما ليس باسم فبنى على الفتح كما في يومئذ . قال البصريون هذا خطأ لأن الظرف إنما يبنى إذا أضيف إلى المبنى كقول النابغة .

على حين عاتبت المشيب على الصبا

بنى « حين » لاضافته إلى المبنى وهو الفعل الماضي وكذلك قوله (يوم لا تملك) بني لاضافته إلى « لا » وهي مبنية ، أما هنا فالاضافة إلى معرب لأن ينفع فعل مستقبل ، والفعل المستقبل معرب فالاضافة إليه لا توجب البناء والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم ﴾ .

إعلم أنه تعالى لما أخبر أن صدق الصادقين في الدنيا ينفعهم في القيامة ، شرح كيفية ذلك النفع وهو الثواب ، وحقيقة الثواب : أنها منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم . فقوله (لهم جنات تجري من تحتها الأنهار) إشارة إلى المنفعة الخالصة عن الغموم والهموم ، وقوله (خالدين فيها أبداً) إشارة إلى الدوام واعتبر هذه الدقيقة ، فإنه أينما ذكر الثواب قال (خالدين فيها أبداً) وأينما ذكر عقاب الفساق من أهل الإيمان ذكر لفظ الخلود ولم يذكر معه التأبيد ، وأما قوله تعالى (رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم) فهو إشارة إلى التعظيم . هذا ظاهر قول المتكلمين ، وأما عند أصحاب الأرواح المشرقة بأنوار جلال الله تعالى ، فتحت قوله (رضي الله عنهم ورضوا عنه) أسرار عجيبة لا تسمح الأقلام بمثلها جعلنا الله من أهلها ، وقوله (ذلك الفوز العظيم) الجمهور على أن قوله (ذلك) عائد إلى جملة ما تقدم من قوله (لهم جنات تجري) إلى قوله (ورضوا عنه) وعندي أنه يحتمل أن يكون ذلك مختصاً بقوله (رضي الله عنهم ورضوا عنه) فإنه ثبت عند أرباب الألباب أن جملة الجنة بما فيها بالنسبة إلى رضوان الله كالعدم بالنسبة إلى الوجود ، وكيف والجنة مرغوب الشهوة ، والرضوان صفة الحق وأي مناسبة بينهما ، وهذا الكلام يشمئز منه طبع المتكلم الظاهري ، ولكن كل ميسر لما خلق له .

ثم قال تعالى ﴿ لله ملك السموات والأرض وما فيهن وهو على كل شيء قدير ﴾ .

قيل : إن هذا جواب عن سؤال مقدر كأنه قيل : من يعطيهم ذلك الفوز العظيم ؟ فقيل : الذي له ملك السموات والأرض . وفي هذه الخاتمة الشريفة أسرار كثيرة ونحن نذكر القليل منها . فالأول : أنه تعالى قال (لله ملك السموات والأرض وما فيهن) ولم يقل ومن فيهن فغلب غير العقلاء على العقلاء ، والسبب فيه التنبيه على أن كل المخلوقات مسخرون في قبضة قهره وقدرته وقضائه وقدره ، وهم في ذلك التسخير كالجمادات التي لا قدرة لها وكالبهائم التي لا عقل لها ، فعلم الكل بالنسبة إلى علمه كلا علم ، وقدرة الكل بالنسبة إلى قدرته كلا قدرة . والثاني : أن مفتتح السورة كان بذكر العهد المنعقد بين الربوبية والعبودية فقال (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وكمال حال المؤمن في أن يشرع في العبودية وينتهي إلى الفناء المحض عن نفسه بالكلية . فالأول هو الشريعة وهو البداية والآخر هو الحقيقة وهو النهاية . فمفتتح السورة من الشريعة ومختتمها بذكر كبرياء الله وجلاله وعزته وقدرته وعلوه ، وذلك هو الوصول إلى مقام الحقيقة فما أحسن المناسبة بين ذلك المفتتح ، وهذا المختتم ! والثالث : أن السورة اشتملت على أنواع كثيرة من العلوم . فمنها : بيان الشرائع والأحكام والتكاليف .

ومنها المناظرة مع اليهود في إنكارهم شريعة محمد عليه الصلاة والسلام ، ومنها المناظرة مع النصارى في قولهم بالتثليث فختم السورة بهذه النكتة الوافية بإثبات كل هذه المطالب . فإنه قال (لله ملك السموات والأرض وما فيهن) ومعناه أن كل ما سوى الحق سبحانه فإنه ممكن لذاته موجود بإيجاده تعالى . وإذا كان الأمر كذلك كان مالكاً لجميع الممكنات والكائنات موجداً لجميع الأرواح والأجساد ، وإذا ثبت هذا لزم منه ثبوت كل المطاب المذكورة في هذه السورة . وأما حسن التكليف كيف شاء وأراد ، فذاك ثابت ، لأنه سبحانه لما كان مالكاً للكل ، كان له أن يتصرف في الكل بالأمر والنهي والثواب والعقاب كيف شاء وأراد . فصح القول بالتكليف على أي وجه أراده الحق سبحانه وتعالى . وأما الرد على اليهود فلأنه سبحانه لما كان مالك الملك فله بحكم المالكية أن ينسخ شرع موسى ويضع شرع محمد عليهما الصلاةوالسلام وأما الرد على النصارى فلأن عيسى ومريم داخلان فيما سوى الله لأنا بينا أن الموجد إما أن يكون هو الله تعالى أو غيره ، وعيسى ومريم لا شك في كونهما داخلين في هذا القسم . فإذا دللنا على أن كل ما سوى الله تعالى ممكن لذاته موجود بإيجاد الله كائن بتكوين الله كان عيسى ومريم عليهما السلام كذلك . ولا معنى للعبودية إلا ذلك . فثبت كونهما عبدين مخلوقين فظهر بالتقرير الذي ذكرناه أن هذه الآية التي جعلها الله خاتمة لهذه السورة برهان قاطع في صحة جميع العلوم التي اشتملت هذه السورة عليها . والله أعلم بأسرار كلامه .

تم تفسير هذه السورة بحمد الله ومنه وصلاته على خير خلقه سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً .

(٦) سُورَةُ الأنعَامِ مَكيَّة
وآياتها خمس وستون ومائة

مكية . إلا الآيات : ٢٠ و٢٣ و٩١ و٩٣ و١١٤ و١٤١ و١٥١ و١٥٢ و١٥٣ فمدنية وآياتها ١٦٥ نزلت بعد سورة الحجر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

قال ابن عباس رضي الله عنه : أنها مكية نزلت جملة واحدة ، فامتلأ منها الوادي ، وشيعها سبعون ألف ملك ، ونزلت الملائكة فملؤا ما بين الأخشبين ، فدعا الرسول صلىً الله عليه وسلم الكتاب وكتبوها من ليلتهم إلا ست آيات فإنها مدنيات (قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم) إلى آخر الآيات الثلاث وقوله (وما قدروا الله حق قدره) الآية وقوله (ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً) وعن أنس قال : قال رسول الله صلىً الله عليه وسلم « ما نزل على سورة من القرآن جملة غير سورة الأنعام ، وما اجتمعت الشياطين لسورة من القرآن جمعها لها ، وقد بعث بها إلي مع جبريل مع خمسين ملكاً أو خمسين ألف ملك يزفونها ويحفونها حتى أقروها في صدري كما أقر الماء في الحوض ، ولقد أعزني الله وإياكم بها عزاً لا يذلنا بعده أبداً . فيها دحض حجج المشركين ووعد من الله لا يخلفه » وعن ابن المنكدر : لما نزلت سورة الأنعام سبح رسول الله صلىً الله عليه وسلم وقال « لقد شيع هذه السورة من الملائكة ما سد الأفق » .

قال الأصوليون : هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة . أحدهما : أنها نزلت دفعة واحدة ، والثاني : أنها شيعها سبعون ألفاً من الملائكة ، والسبب فيه أنها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وإبطال مذاهب المبطلين والملحدين ، وذلك يدل على أن علم الأصول في غاية الجلالة والرفعة ، وأيضاً . فإنزال ما يدل على الأحكام قد تكون المصلحة أن ينزله الله تعالى قدر حاجتهم ، وبحسب الحوادث والنوازل . وأما ما يدل على علم الأصول فقد أنزله الله تعالى جملة واحدة ، وذلك يدل على أن تعلم علم الأصول واجب على الفور لا على التراخي .

(٦) سورة الأنعام مكية
وآياتها خمس وستون ومائة

بسم الله الرحمن الرحيم

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ﴾ .

إعلم أن الكلام المستقصي في قوله (الحمد لله) قد سبق في تفسير سورة الفاتحة ، ولا بأس بأن نعيد بعض تلك الفوائد ، وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في الفرق بين المدح والحمد والشكر .

إعلم أن المدح أعم من الحمد ، والحمد أعم من الشكر .

أما بيان أن المدح أعم من الحمد ، فلأن المدح يحصل للعاقل ولغير العاقل ، ألا ترى أنه كما يحسن مدح الرجل العاقل على أنواع فضائله ، فكذلك قد يمدح اللؤلؤ لحسن شكله ولطافة خلقته ، ويمدح الياقوت على نهاية صفائه وصقالته ! فيقال : ما أحسنه وما أصفاه ، وأما الحمد : فإنه لا يحصل إلا للفاعل المختار على ما يصدر منه من الأنعام والاحسان ، فثبت أن المدح أعم من الحمد .

وأما بيان أن الحمد أعم من الشكر ، فلأن الحمد عبارة عن تعظيم الفاعل لأجل ما صدر عنه من الأنعام سواء كان ذلك الأنعام واصلاً إليك أو إلى غيرك ، وأما الشكر فهو عبارة

عن تعظيمه لأجل إنعام وصل إليك وحصل عندك . فثبت بما ذكرنا أن المدح أعم من الحمد ، وهو أعم من الشكر .

إذا عرفت هذا فنقول : إنما لم يقل المدح لله لأنا بينا أن المدح كما يحصل للفاعل المختار ، فقد يحصل لغيره . أما الحمد فإنه لا يحصل إلا للفاعل المختار . فكان قوله (الحمد لله) تصريحاً بأن المؤثر في وجود هذا العالم فاعل مختار خلقه بالقدرة والمشيئة . وليس علة موجبة له إيجاب العلة لمعلولها ، ولا شك أن هذه الفائدة عظيمة في الدين وإنما لم يقل الشكر لله ، لأنا بينا أن الشكر عبارة عن تعظيمه بسبب إنعام صدر منه ووصل إليك . وهذا مشعر بأن العبد إذا ذكر تعظيمه بسبب ما وصل إليه من النعمة فحينئذ يكون المطلوب الأصلي به وصول النعمة إليه وهذه درجة حقيرة ، فاما إذا قال : الحمد لله ، فهذا يدل على أن العبد حمده لأجل كونه مستحقاً للحمد لا لخصوص أنه تعالى أوصل النعمة إليه ، فيكون الاخلاص أكمل ، واستغراق القلب في مشاهدة نور الحق أتم ، وانقطاعه عما سوى الحق أقوى وأثبت .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الحمد : لفظ مفرد محلى بالألف واللام فيفيد أصل الماهية .

إذا ثبت هذا فنقول : قوله (الحمد لله) يفيد أن هذه الماهية لله ، وذلك يمنع من ثبوت الحمد لغير الله ، فهذا يقتضي جميع أقسام الحمد والثناء والتعظيم ليس إلا لله سبحانه .

فإن قيل : إن شكر المنعم واجب ، مثل شكر الاستاذ على تعليمه ، وشكر السلطان على عدله ، وشكر المحسن على إحسانه ، كما قال عليه السلام « من لم يشكر الناس لم يشكر الله » .

قلنا : المحمود والمشكور في الحقيقة ليس إلا الله ، وبيانه من وجوه : الأول : صدور الاحسان من العبد يتوقف على حصول داعية الاحسان في قلب العبد ، وحصول تلك الداعية في القلب ليس من العبد ، وإلا لافتقر في حصولها إلى داعية أخرى ولزم التسلسل ، بل حصولها ليس إلا من الله سبحانه . فتلك الداعية عند حصولها يجب الفعل ، وعند زوالها يمتنع الفعل فيكون المحسن في الحقيقة ليس إلا الله ، فيكون المستحق لكل حمد في الحقيقة هو الله تعالى . وثانيها أن كل من أحسن من المخلوقين إلى الغير ، فإنه إنما يقدم على ذلك الاحسان إما لجلب منفعة أو دفع مضرة . أما جلب المنفعة : فإنه يطمع بواسطة ذلك الاحسان بما يصير سبباً لحصول السرور في قلبه أو مكافأة بقليل أو كثير في الدنيا أو وجدان ثواب في الآخرة . وأما دفع المضرة ، فهو أن الانسان إذا رأى حيواناً في ضر أو بلية فإنه يرق قلبه عليه ، وتلك

الرقة ألم مخصوص يحصل في القلب عند مشاهدة وقوع ذلك الحيوان في تلك المضرة . فإذا حاول انقاذ ذلك الحيوان من تلك المضرة زالت تلك الرقة عن القلب وصار فارغ القلب طيب الوقت ، فذلك الاحسان كأنه سبب أفاد تخليص القلب عن ألم الرقة الحسية ، فثبت أن كل من سوى الحق فإنه يستفيد بفعل الاحسان إما جلب منفعة أو دفع مضرة ، أما الحق سبحانه وتعالى ، فإنه يحسن ولا يستفيد منه جلب منفعة ولا دفع مضرة ، وكان المحسن الحقيقي ليس إلا الله تعالى ، فبهذا السبب كان المستحق لكل أقسام الحمد هو الله ، فقال (الحمد لله) وثالثها : أن كل إحسان يقدم عليه أحد من الخلق فالانتفاع به لا يكمل إلا بواسطة إحسان الله ، ألا ترى أنه لولا أن الله تعالى خلق أنواع النعمة وإلا لم يقدر الانسان على إيصال تلك الحنطة والفواكه إلى الغير ، وأيضاً فلولا أنه سبحانه أعطى الانسان الحواس الخمس التي بها يمكنه الانتفاع بتلك النعم وإلا لعجز عن الانتفاع بها . ولولا أنه سبحانه أعطاه المزاج الصحيح والبنية السليمة وإلا لما أمكنه الانتفاع بها ، فثبت أن كل إحسان يصدر عن محسن سوى الله تعالى فإن الانتفاع به لا يكمل إلا بواسطة إحسان الله تعالى . وعند هذا يظهر أنه لا محسن في الحقيقة إلا الله ، ولا مستحق للحمد إلا الله . فلهذا قال (الحمدلله) ورابعها : أن الانتفاع بجميع النعم لا يمكن إلا بعد وجود المنتفع بعد كونه حياً قادراً عالماً ، ونعمة الوجود والحياة والقدرة والعلم ليست إلا من الله سبحانه . والتربية الأصلية والأرزاق المختلفة لا تحصل إلا من الله سبحانه من أول الطفولية إلى آخر العمر . ثم إذا تأمل الانسان في آثار حكمة الرحمن في خلق الانسان ووصل إلى ما أودع الله تعالى في أعضائه من أنواع المنافع والمصالح علم أنها بحر لا ساحل له ، كما قال تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) فبتقدير : أن نسلم أن العبد يمكنه أن ينعم على الغير إلا أن نعم العبد كالقطرة ، ونعم الله لا نهاية لها أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً . فلهذا السبب كان المستحق للحمد المطلق والثناء المطلق ليس إلا الله سبحانه . فلهذا قال (الحمد لله) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ إنما قال (الحمد لله) ولم يقل : أحمد الله ، لوجوه : أحدها : أن الحمد صفة القلب وربما احتاج الانسان إلى أن يذكر هذه اللفظة حال كونه غافلاً بقلبه عن استحضار معنى الحمد والثناء ، فلو قال في ذلك الوقت أحمد الله ، كان كاذباً واستحق عليه الذم والعقاب ، حيث أخبر عن دعوى شيء مع أنه ما كان موجوداً . أما إذا قال : الحمد لله ، فمعناه : أن ماهية الحمد وحقيقته مسلمة لله تعالى . وهذا الكلام حق وصدق سواء كان معنى الحمد والثناء حاضراً في قلبه أو لم يكن ، وكان تكلمه بهذا الكلام عبادة شريفة وطاعة رفيعة فظهر الفرق بين هذين اللفظين . وثانيها . روى أنه تعالى أوحى إلى داود عليه السلام يأمره

بالشكر ، فقال داود : يا رب وكيف أشكرك ؟ وشكري لك لا يحصل إلا أن توفقني لشكرك وذلك التوفيق نعمة زائدة وإنما توجب الشكر لي أيضاً وذلك يجر إلى ما لا نهاية له ولا طاقة لي بفعل ما لا نهاية له . فأوحى الله تعالى إلى داود : لما عرفت عجزك عن شكري فقد شكرتني .

إذا عرفت هذا فنقول : لو قال العبد أحمد الله كان دعوى أنه أتى بالحمد والشكر فيتوجه عليه ذلك السؤال . أما لو قال: الحمدلله فليس فيه ادعاء إن العبد أتى بالحمد والثناء، بل ليس فيه إلا أنه سبحانه مستحق للحمد والثناء سواء قدر على الاتيان بذلك الحمد أو لم يقدر عليه فظهر التفاوت بين هذين اللفظين من هذا الوجه ، وثالثها : أنه لو قال أحمد الله كان ذلك مشعراً بأنه ذكر حمد نفسه ولم يذكر حمد غيره . أما إذا قال : الحمد لله ، فقد دخل فيه حمده وحمد غيره من أول خلق العالم إلى آخر استقرار المكلفين في درجات الجنان ودركات النيران ، كما قال تعالى (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) فكان هذا الكلام أفضل وأكمـــل .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اعلم أن هذه الكلمة مذكورة في أول سور خمسة . أولها : الفاتحة ، فقال (الحمد لله رب العالمين) وثانيها : في أول هذه السورة ، فقال (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) والأول أعم لأن العالم عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى ، فقوله (الحمد لله رب العالمين) يدخل فيه كل موجود سوى الله تعالى . أما قوله (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) لا يدخل فيه إلا خلق السموات والأرض والظلمات والنور ، ولا يدخل فيه سائر الكائنات والمبدعات ، فكان التحميد المذكور في أول هذه السورة كأنه قسم من الأقسام الداخلة تحت التحميد المذكور في سورة الفاتحـة وتفصيل لتلك الجملـة . وثالثها سورة الكهف ، فقال (الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب) وذلك أيضاً تحميد مخصوص بنوع خاص من النعمة وهو نعمة العلم والمعرفة والهداية والقرآن ، وبالجملة النعم الحاصلة بواسطة بعثة الرسل ، ورابعها : سورة سبأ وهي قولـه (الحمـد لله الـذي له ما في السموات وما في الأرض) وهو أيضاً قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله (الحمد لله رب العالمين) وخامسها : سورة فاطر ، فقال (الحمد لله فاطر السموات والأرض) وظاهر أيضاً أنه قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله (الحمد لله رب العالمين) فظهر أن الكلام الكلي التام هو التحميد المذكور في أول الفاتحة وهو قوله (الحمد لله رب العالمين) وذلك لأن كل موجود فهو إما واجب الوجود لذاته ، وإما ممكن الوجود لذاته . وواجب الوجود لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى وما سواه ممكن وكل ممكن فلا يمكن دخوله في الوجود إلا بإيجاد الله تعالى وتكوينه والوجود نعمة فالايجاد إنعام وتربية . فلهذا السبب قال (الحمد لله رب العالمين) وأنه تعالى

المربي لكل ما سواه والمحسن إلى كل ما سواه ، فذلك الكلام هو الكلام الكلي الوافي بالمقصود . أما التحميدات المذكورة في أوائل هذه السورة فكان كل واحد منها قسم من أقسام ذلك التحميد ونوع من أنواعه .

فإن قيل : ما الفرق بين الخالق وبين الفاطر والرب ؟ وأيضاً لم قال ههنا (خلق السموات والأرض) بصيغة فعل الماضي ؟ وقال في سورة فاطر (الحمد لله فاطر السموات والأرض) بصيغة اسم الفاعل .

فنقول في الجواب عن الأول : الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الحق سبحانه عبارة عن علمه النافذ في جميع الكليات والجزئيات الواصل إلى جميع ذوات الكائنات والممكنات وأما كونه فاطراً فهو عبارة عن الايجاد والابداع ، فكونه تعالى خالقاً إشارة إلى صفة العلم ، وكونه فاطراً إشارة إلى صفة القدرة ، وكونه تعالى ربا ومربياً مشتمل على الأمرين ، فكان ذلك أكمل .

والجواب عن الثاني : أن الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الله تعالى عبارة عن علمه بالمعلومات ، والعلم بالشيء يصح تقدمه على وجود المعلوم . ألا ترى أنه يمكننا أن نعلم الشيء قبل دخوله في الوجود . أما إيجاد الشيء ، فإنه لا يحصل إلا حال وجود الأثر بناء على مذهبنا أن القدرة إنما تؤثر في وجود المقدور حال وجود المقدور. فلهذا السبب قال: خلق السموات، والمراد أنه كان عالماً بها قبل وجودها، وقال (فاطر السموات والأرض) والمراد أنه تعالى إنما يكون فاطراً لها وموجداً لها عند وجودها .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ في قوله (الحمد لله) قولان : الأول : المراد منه احمدوا الله تعالى ، وإنما جاء على صيغة الخبر لفوائد : إحداها : أن قوله (الحمد لله) يفيد تعليم اللفظ والمعنى ، ولو قال : احمدوا . لم يحصل مجموع هاتين الفائدتين . وثانيها : أنه يفيد أنه تعالى مستحق الحمد سواء حمده حامد أو لم يحمده . وثالثها : أن المقصود منه ذكر الحجة فذكره بصيغة الخبر أولى .

﴿ والقول الثاني ﴾ وهو قول أكثر المفسرين معناه قولوا الحمد لله . والدليل على أن المراد منه تعلم العباد أنه تعالى قال في أثناء السورة (إياك نعبد وإياك نستعين) وهذا الكلام لا يليق ذكره إلا بالعباد . والمقصود أنه سبحانه لما أمر بالحمد وقد تقرر في العقول أن الحمد لا يحسن إلا على الانعام ، فحينئذ يصير هذا الأمر حاملاً للمكلف على أن يتفكر في أقسام نعم الله تعالى عليه . ثم إن تلك النعم يستدل بذكرها على مقصودين شريفين : أحدهما : أن هذه

النعمقد حدثت بعد أن كانت معدومة فلا بد لها من محدث ومحصل وليس ذلك هو العبد لأن كل أحد يريد تحصيل جميع أنواع النعم لنفسه ، فلوكان حصول النعم للعبد بواسطة قدرة العبد واختياره ، لوجب أن يكون كل واحد واصلاً إلى جميع أقسام النعم إذ لا أحد إلا وهو يريد تحصيل كل النعم لنفسه ، ولما ثبت أنه لا بد لحدوث هذه النعم من محدث وثبت أن ذلك المحدث ليس هو العبد فوجب الإقرار بمحدث قاهر قادر ، وهو الله سبحانه وتعالى .

﴿ والنوع الثاني ﴾ من مقاصد هذه الكلمة أن القلوب مجبولة على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها فإذا أمر الله تعالى العبد بالتحميد ، وكان الأمر بالتحميد مما يحمله على تذكر أنواع نعم الله تعالى ، صار ذلك التكليف حاملاً للعبد على تذكر أنواع نعم الله عليه ، ولما كانت تلك النعم كثيرة خارجة عن الحد والاحصاء ، صار تذكر تلك النعم موجبة رسوخ حب الله تعالى في قلب العبد . فثبت أن تذكير النعم يفيد هاتين الفائدتين الشريفتين . إحداهما : الاستدلال بحدوثها عن الاقرار بوجود الله تعالى . وثانيهما :أن الشعور بكونها نعما يوجب ظهور حب الله في القلب ، ولا مقصود من جميع العبادات إلا هذان الأمران . فلهذا السبب وقع الابتداء في هذا الكتاب الكريم بهذه الكلمة ، فقال (الحمد لله رب العالمين) .

واعلم أن هذه الكلمة بحر لا ساحل له ، لأن العالم اسم لكل ما سوى الله تعالى ، وما سوى الله إما جسم أو حال فيه أو لا جسم ولا حال فيه ، وهو الأرواح . ثم الأجسام إما فلكية ، وإما عنصرية . أما الفلكيات فأولها العرش المجيد، ثم الكرسي الرفيع . ويجب على العاقل أن يعرف أن العرش ما هو ، وأن الكرسي ما هو ، وأن يعرف صفاتهما وأحوالهما ، ثم يتأمل أن اللوح المحفوظ ، والقلم ، والرفرف، والبيت المعمور . وسدرة المنتهى ما هي ، وأن يعرف حقائقها ، ثم يتفكر في طبقات السموات وكيفية اتساعها وأجرامها وأبعادها ، ثم يتأمل في الكواكب الثابتة والسيارة . ثم يتأمل في عالم العناصر الأربعة والمواليد الثلاثة وهي المعادن والنبات والحيوان ، ثم يتأمل في كيفية حكمة الله تعالى في خلقه الأشياء الحقيرة والضعيفة كالبق والبعوض ، ثم ينتقل منها إلى معرفة أجناس الأعراض وأنواعها القريبة والبعيدة ، وكيفية المنافع الحاصلة من كل نوع من أنواعها ، ثم ينتقل منها إلى تعرف مراتب الأرواح السفلية والعلوية والعرشية والفلكية ، ومراتب الأرواح المقدسة عن علائق الأجسام المشار إليها بقوله (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) فإذا استحضر مجموع هذه الأشياء بقدر القدرة والطاقة ، فقد حضر في عقله ذرة من معرفة العالم ، وهو كل ما سوى الله تعالى . ثم عند هذا يعرف أن كل ما حصل لها من الوجود وكمالات الوجود في ذواتها من صفاتها وأحوالها وعلائقها ، فمن إيجاد الحق ومن جوده ووجوده ، فعند هذا يعرف من معنى قوله (الحمد لله

رب العالمين) ذرة ، وهذا بحر لا ساحل له ، وكلام لا آخر له . والله أعلم .

﴿ المسألة السادسة ﴾ إنا وإن ذكرنا أن قوله (الحمد لله رب العالمين) أجرى مجرى قوله قولوا : الحمد لله رب العالمين . فإنما ذكرناه لأن قوله في أثناء السورة (إياك نعبد وإياك نستعين) لا يليق إلا بالعبد . فلهذا السبب افتقرنا هناك إلى هذا الاضمار . أما هذه السورة وهي قوله (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) فلا يبعد أن يكون المراد منه ثناء الله تعالى به على نفسه .

وإذا ثبت هذا فنقول : إن هذا يدل من بعض الوجوه ، على أنه تعالى منزه عن الشبيه في اللذات والصفات والأفعال . وذلك لأن قوله (الحمد لله) جار مجرى مدح النفس وذلك قبيح في الشاهد ، فلما أمرنا بذلك دل هذا على أنه لا يمكن قياس الحق على الخلق ، فكما أن هذا قبيح من الخلق مع أنه لا يقبح من الحق، فكذلك ليس كل ما يقبح من الخلق وجب أن يقبح من الحق. وبهذا الطريق وجب أن يبطل كلمات المعتزلة في أن ما قبح منا وجب أن يقبح من الله.

إذا عرفت بهذا الطريق أن أفعاله لا تشبه أفعال الخلق ، فكذلك صفاته لا تشبه صفات الخلق ، وذاته لا تشبه ذوات الخلق ، وعند هذا يحصل التنزيه المطلق والتقديس الكامل عن كونه تعالى مشابهاً لغيره في الذات والصفات والأفعال . فهو الله سبحانه واحد في ذاته ، لا شريك له في صفاته ، ولا نظير له واحد في أفعاله لا شبيه له تعالى . وتقدس . والله أعلم .

أما قوله سبحانه ﴿ الذي خلق السموات والأرض ﴾ ففيه مسألتان : الأولى : في السؤالات المتوجهة على هذه الآية وهي ثلاثة :

﴿ السؤال الأول ﴾ أن قوله (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) جار مجرى ما يقال : جاءني الرجل الفقيه . فإن هذا يدل على وجود رجل آخر ليس بـ فقيه. وإلا لم يكن إلى ذكر هذه الصفة حاجة كذا ههنا قوله (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) يوهم أن هناك إلهاً لم يخلق السموات والأرض ، وإلا فأي فائدة في هذه الصفة ؟

والجواب : أنا بينا أن قوله « الله » جار مجرى اسم العلم . فإذا ذكر الوصف لاسم العلم لم يكن المقصود من ذكر الوصف التمييز ، بل تعريف كون ذلك المعنى المسمى ، موصوفاً بتلك الصفة. مثاله إذا قلنا «الرجل» العالم، فقولنا: الرجل اسم الماهية، والماهية

تتناول الاشخاص المذكورين الكثيرين. فكان المقصود ههنا من ذكر الوصف تمييز هذا الرجل بهذا الاعتبار عن سائر الرجال بهذه الصفة. اما إذا قلنا: زيد العالم، فلفظ زيد اسم علم، وهو لا يفيد الا هذه الذات المعينة، لأن أسماء الأعلام قائمة مقام الاشارات. فإذا وصفناه بالعلمية امتنع أن يكون المقصود منه تمييز ذلك الشخص عن غيره، بل المقصود منه تعريف كون ذلك المسمى موصوفاً بهذه الصفة. ولما كان لفظ «الله» من باب اسماء الاعلام، لا جرم كان الأمر على ما ذكرناه والله أعلم.

﴿ السؤال الثاني ﴾ لم قدم ذكر السماء على الأرض، مع أن ظاهر التنزيل يدل على أن خلق الأرض مقدم على خلق السماء؟

والجواب: السماء كالدائرة، والأرض كالمركز، وحصول الدائرة يوجب تعين المركز ولا ينعكس، فإن حصول المركز لا يوجب تعين الدائرة لأمكان أن يحيط بالمركز الواحد دوائر لا نهاية لها، فلما كانت السماء متقدمة على الأرض بهذا الاعتبار وجب تقديم ذكر السماء على الأرض بهذا الاعتبار.

﴿ السؤال الثالث ﴾ لم ذكر السماء بصيغة الجمع، والأرض بصيغة الواحد مع أن الأرضين أيضاً كثيرة. بدليل قوله تعالى (ومن الأرض مثلهن).

والجواب: أن السماء جارية مجرى الفاعل. والأرض مجرى القابل. فلو كانت السماء واحدة لتشابه الأثر، وذلك يخل بمصالح هذا العالم. أما لو كانت كثيرة اختلفت الاتصالات الكوكبية فحصل بسببها الفصول الأربعة، وسائر الأحوال المختلفة، وحصل بسبب تلك الاختلافات مصالح هذا العالم. أما الأرض فهي قابلة للأثر والقابل الواحد كاف في القبول، وأما دلالة الآية المذكورة على تعدد الأرضين فقد بينا في تفسير تلك الآية كيفية الحال فيها والله أعلم.

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أن المقصود من هذه الآية ذكر الدلالة على وجود الصانع. وتقريره أن أجرام السموات والأرض تقدرت في أمور مخصوصة بمقادير مخصوصة، وذلك لا يمكن حصوله إلا بتخصيص الفاعل المختار. أما بيان المقام الأول فمن وجوه: الأول: أن كل فلك مخصوص اختص بمقدار معين مع جواز أن يكون الذي كان حاصلاً مقداراً أزيد منه أو أنقص منه. والثاني أن كل فلك بمقدار مركب من أجزاء، والجزء الداخل يمكن وقوعه خارجاً وبالعكس. فوقوع كل واحد منها في حيزه الخاص أمر جائز. والثالث: أن الحركة والسكون جائزان على كل الأجسام بدليل أن الطبيعة الجسمية واحدة. ولوازم الأمور الواحدة

واحدة . فإذا صح السكون والحركة على بعض الأجسام ، وجب أن يصحا على كلها . فاختصاص الجسم الفلكي بالحركة دون السكون اختصاص بأمر ممكن . والرابع : أن كل حركة ، فإنه يمكن وقوعها أسرع مما وقع وأبطأ مما وقع ، فاختصاص تلك الحركة المعينة بذلك القدر المعين من السرعة والبطء اختصاص بأمر ممكن . والخامس : أن كل حركة ، وقعت متوجهة إلى جهة ، فإنه يمكن وقوعها متوجهة إلى سائر الجهات ، فاختصاصها بالوقوع على ذلك الوجه الخاص اختصاص بأمر ممكن . والسادس : أن كل فلك . فإنه يوجد جسم آخر أما أعلى منه وأما أسفل منه ، وقد كان وقوعه على خلاف ذلك الترتيب أمراً ممكناً ، بدليل أن الأجسام لما كانت متساوية في الطبيعة الجسمية ، فكل ما صح على بعضها صح على كلها ، فكان اختصاصه بذلك الحيز والترتيب أمراً ممكناً . والسابع : وهو أن لحركة كل فلك أولاً ، لأن وجود حركة لاأول لها محال . لأن حقيقة الحركة انتقال من حالة إلى حالة . وهذا الانتقال يقتضي كونها مسبوقة . والأول ينافي المسبوقية بالغير ، والجمع بينهما محال . فثبت أن لكل حركة أولا ، واختصاص ابتداء حدوثه بذلك الوقت ، دون ما قبله ، وما بعده اختصاص بأمر ممكن . والثامن : هو أن الاجسام ، لما كانت متساوية في تمام الماهية كان اتصاف بعضها بالفلكية وبعضها بالعنصرية دون العكس ، اختصاصاً بأمر ممكن . والتاسع : وهو أن حركاتها فعل لفاعل مختار ، ومتى كان كذلك فلها أول . بيان المقام الأول أن المؤثر فيها لو كان علة موجبة بالذات لزم من دوام تلك العلة دوام آثارها، فيلزم من دوام تلك العلة، دوام كل واحد من الأجزاء المتقومة في هذه الحركة . ولما كان ذلك محالاً ثبت أن المؤثر فيها ليس علة موجبة بالذات ، بل فاعلاً مختاراً . وإذا كان كذلك ، وجب كون ذلك الفاعل متقدماً على هذه الحركات ، وذلك يوجب أن يكون لها بداية . العاشر: أنه ثبت بالدليل أنه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له بدليل أنا نعلم بالضرورة أنا لو فرضنا أنفسنا واقفين على طرف الفلك الأعلى فإنا نميز بين الجهة التي تلي قدامنا وبين الجهة التي تلي خلفنا ، وثبوت هذا الامتياز معلوم بالضرورة . وإذا كان كذلك ثبت أنه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له ، وإذا كان كذلك ، فحصول هذا العالم في هذا الحيز الذي حصل فيه دون سائر الأحياز أمر ممكن ، فثبت بهذه الوجوه العشرة : ان اجرام السموات والأرضين مختلفة بصفات وأحوال ، فكان يجوز في العقل حصول أضدادها ومقابلاتها ، فوجب أن لا يحصل هذا الاختصاص الخاص إلا لمرجح ومقدر وإلا فقد ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال .

وإذا ثبت هذا فنقول : إنه لا معنى للخلق إلا التقدير . فلما دل العقل على حصول التقدير من هذه الوجوه العشرة ، وجب حصول الخلق من هذه الوجوه العشرة . فلهذا المعنى .

قال (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) والله أعلم ، ومن الناس من قال المقصود من ذكر السموات والأرض والظلمات والنور التنبيه على ما فيها من المنافع .

واعلم أن منافع السموات أكثر من أن تحيط بجزء من أجزائها المجلدات ، وذلك لأن السموات بالنسبة إلى مواليد هذا العالم جارية مجرى الأب والأرض بالنسبة إليها جارية مجرى الأم فالعلل الفاعلة سماوية والعلل القابلة أرضية . وبها يتم أمر المواليد الثلاثة . والاستقصاء في شرح ذلك لا سبيل إليه .

أما قوله ﴿ وجعل الظلمات والنور ﴾ ففيه مسائل :

﴿ والمسألة الأولى ﴾ لفظ « جعل » يتعدى إلى مفعول واحد إذا كان بمعنى أحدث وأنشأ كقوله تعالى (وجعل الظلمات والنور) وإلى مفعولين إذا كان بمعنى صير كقوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً) والفرق بين الخلق والجعل أن الخلق فيه معنى التقدير ، وفي الجعل معنى التضمين والتصيير كإنشاء شيء من شيء ، وتصيير شيء شيئاً ، ومنه : قوله تعالى (وجعل منها زوجها) وقوله (وجعلناكم أزواجاً) وقوله (أجعل الآلهة إلهاً واحداً) وإنما حسن لفظ الجعل ههنا لأن النور والظلمة لما تعاقبا صار كان كل واحد منهما إنما تولد من الآخر .

﴿ المسألة الثانية ﴾ في لفظ (الظلمات والنور) قولان : الأول : أن المراد منهما الأمران المحسوسان بحس البصر والذي يقوي ذلك أن اللفظ حقيقة فيهما . وأيضاً هذان الأمران إذ جعلا مقرونين بذكر السموات والأرض ، فإنه لا يفهم منهما إلا هاتان الكيفيتان المحسوستان. والثاني : نقل الواحدي عن ابن عباس . أنه قال (وجعل الظلمات والنور) أي ظلمة الشرك والنفاق والكفر . والنور يريد نور الاسلام والإيمان والنبوة واليقين . ونقل عن الحسن أنه قال : يعني الكفر والإيمان ، ولاتفاوت بين هذين القولين ، فكان قول الحسن كالتلخيص لقول ابن عباس . ولقائل أن يقول حمل اللفظ على الوجه الأول أولى ، لما ذكرنا أن الأصل حمل اللفظ على حقيقته ، ولأن الظلمات والنور إذا كان ذكرهما مقروناً بالسموات والأرض لم يفهم منه إلا ما ذكرناه . قال الواحدي : والأولى حمل اللفظ عليهما معاً . وأقول هذا مشكل لأنه حمل اللفظ على مجازه ، واللفظ الواحد بالاعتبار الواحد لا يمكن حمله على حقيقته ومجازه معاً .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ إنما قدم ذكر الظلمات على ذكر النور لأجل أن الظلمة عبارة عن عدم النور عن الجسم الذي من شأنه قبول النور ، وليست عبارة عن كيفية وجودية مضادة للنور ،

والدليل عليه أنه إذا جلس إنسان بقرب السراج ، وجلس إنسان آخر بالبعد منه ، فإن البعيد يرى القريب ويرى ذلك الهواء صافياً مضيئاً ، وأما القريب فإنه لا يرى البعيد . ويرى ذلك الهواء مظلماً ، فلو كانت الظلمة كيفية وجودية لكانت حاصلة بالنسبة إلى هذين الشخصين المذكورين ، وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا أن الظلمة ليست كيفية وجودية .

وإذا ثبت هذا فنقول : عدم المحدثات متقدم على وجودها ، فالظلمة متقدمة في التقدير والتحقق على النور ، فوجب تقديمها في اللفظ ، ومما يقوي ذلك ما يروى في الاخبار الالهية أنه تعالى خلق الخلق في ظلمة ، ثم رش عليهم من نوره .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ لقائل أن يقول : لم ذكر الظلمات بصيغة الجمع ، والنور بصيغة الواحد ؟ فنقول : أما من حمل الظلمات على الكفر والنور على الإيمان ، فكلامه ههنا ظاهر ، لأن الحق واحد والباطل كثير ، وأما من حملها على الكيفية المحسوسة ، فالجواب : أن النور عبارة عن تلك الكيفية الكاملة القوية ، ثم إنها تقبل التناقض قليلاً قليلاً . وتلك المراتب كثيرة . فلهذا السبب عبر عن الظلمات بصيغة الجمع .

أما قوله تعالى ﴿ ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ﴾ .

فاعلم أن العدل هو التسوية . يقال : عدل الشيء بالشيء إذا سواه به ، ومعنى (يعدلون) يشركون به غيره .

فإن قيل : على أي شيء عطف قوله (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) .

قلنا : يحتمل أن يكون معطوفاً على قوله (الحمد لله) على معنى أن الله حقيق بالحمد على كل ما خلق لأنه ما خلقه إلا نعمة (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) فيكفرون بنعمته ، ويحتمل أن يكون معطوفاً على قوله (خلق السموات والأرض) على معنى أنه خلق هذه الأشياء العظيمة التي لا يقدر عليها أحد سواه ، ثم إنهم يعدلون به جماداً لايقدر على شيء أصلاً .

فإن قيل : فما معنى ثم ؟

قلنا : الفائدة فيه استبعاد أن يعدلوا به بعد وضوح آيات قدرته والله أعلم .

هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا ۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ۖ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ ﴿٢﴾

قوله تعالى ﴿ هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً وأجل مسمى عنده ثم أنتم تمترون ﴾ .

اعلم أن هذا الكلام يحتمل أن يكون المراد منه ذكر دليل آخر من دلائل إثبات الصانع تعالى ، ويحتمل أن يكون المراد منه ذكر الدليل على صحة المعاد ، وصحة الحشر .

﴿ أما الوجه الأول ﴾ فتقريره : أن الله تعالى لما استدل بخلقه السموات والأرض وتعاقب الظلمات والنور على وجود الصانع الحكيم أتبعه بالاستدلال بخلقه الانسان ، على إثبات هذا المطلوب فقال (هو الذي خلقكم من طين) والمشهور أن المراد منه أنه تعالى خلقهم من آدم وآدم كان مخلوقاً من طين . فلهذا السبب قال (هو الذي خلقكم من طين) وعندي فيه وجه آخر ، وهو أن الانسان مخلوق من المنى ومن دم الطمث ، وهما يتولدان من الدم ، والدم إنما يتولد من الأغذية ، والأغذية إما حيوانية وإما نباتية ، فإن كانت حيوانية كان الحال في كيفية تولد الإنسان ، فبقي أن تكون نباتية ، فثبت أن الانسان مخلوق من الأغذية النباتية ، ولا شك أنها متولدة من الطين ، فثبت أن كل إنسان متولد من الطين . وهذا الوجه عندي أقرب إلى الصواب .

إذا عرفت هذا فنقول : هنا الطين قد تولدت النطفة منه بهذا الطريق المذكور ، ثم تولد من النطفة أنواع الأعضاء المختلفة في الصفة والصورة واللون والشكل مثل القلب والدماغ والكبد ، وأنواع الأعضاء البسيطة كالعظام والغضاريف والرباطات والأوتار وغيرها ، وتولد الصفات المختلفة في المادة المتشابهة لا يمكن إلا بتقدير مقدر حكيم ومدبر رحيم وذلك هو المطلوب .

﴿ وأما الوجه الثاني ﴾ وهو أن يكون المقصود من هذا الكلام تقرير أمر المعاد ، فنقول لما ثبت أن تخليق بدن الانسان إنما حصل ، لأن الفاعل الحكيم والمقدر الرحيم ، رتب حلقة هذه الأعضاء على هذه الصفات المختلفة بحكمته وقدرته ، وتلك القدرة والحكمة باقية بعد موت الحيوان فيكون قادراً على إعادتها وإعادة الحياة فيها ، وذلك يدل على صحة القول بالمعاد .

أما قوله تعالى ﴿ ثم قضى أجلاً ﴾ ففيه مباحث :

﴿ المبحث الأول ﴾ لفظ القضاء قد يرد بمعنى الحكم والأمر . قال تعالى (وقضى ربك

ألا تعبدوا إلا إياه) وبمعنى الخبر والاعلام . قال تعالى (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب) وبمعنى صفة الفعل إذا تم . قال تعالى (فقضاهن سبع سموات في يومين) ومنه قولهم قضى فلان حاجة فلان . وأما الأجل فهو في اللغة . عبارة عن الوقت المضروب لانقضاء الأمد ، وأجل الانسان هو الوقت المضروب لانقضاء عمره ، وأجل الدين محله لانقضاء التأخير فيه وأصله من التأخير يقال أجل الشيء يأجل أجولاً ، وهو آجل إذا تأخر والآجل نقيض العاجل .

إذا عرفت هذا فقوله (ثم قضى أجلاً) معناه أنه تعالى خصص موت كل واحد بوقت معين وذلك التخصيص عبارة عن تعلق مشيئته بايقاع ذلك الموت في ذلك الوقت . ونظير هذه الآية قوله تعالى (ثم إنكم بعد ذلك لميتون) .

وأما قوله تعالى ﴿ وأجل مسمى عنده ﴾ .

فاعلم أن صريح هذه الآية يدل على حصول أجلين لكل إنسان . واختلف المفسرون في تفسيرهما على وجوه : الأول : قال أبو مسلم قوله (ثم قضى أجلاً) المراد منه آجال الماضين من الخلق وقوله (وأجل مسمى عنده) المراد منه آجال الباقين من الخلق فهو خص هذا الأجل . الثاني : بكونه مسمى عنده ، لأن الماضين لما ماتوا صارت آجالهم معلومة ، أما الباقون فهم بعد لم يموتوا فلم تصر آجالهم معلومة ، فلهذا المعنى قال (وأجل مسمى عنده) والثاني : أن الأجل الأول هو أجل الموت والأجل المسمى عند الله هو أجل القيامة ، لأن مدة حياتهم في الآخرة لا آخرة لها ولا انقضاء ولا يعلم أحد كيفية الحال في هذا الأجل إلا الله سبحانه وتعالى . والثالث : الأجل الأول ما بين أن يخلق إلى أن يموت . والثاني : ما بين الموت والبعث وهو البرزخ . والرابع : أن الأول : هو النوم والثاني : الموت. والخامس : أن الأجل الأول مقدار ما انقضى من عمر كل أحد ، والأجل الثاني : مقدار ما بقي من عمر كل أحد . والسادس : وهو قول حكماء الإسلام أن لكل إنسان أجلين : أحدهما : الآجال الطبيعية . والثاني : الآجال الاخترامية . أما الآجال الطبيعية : فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصوناً من العوارض الخارجية لانتهت مدة بقائه إلى الوقت الفلاني ، وأما الآجال الاخترامية : فهي التي تحصل بسبب من الأسباب الخارجية : كالغرق والحرق ولدغ الحشرات ولأغيرها من الأمور المعضلة ، وقوله (مسمى عنده) أي معلوم عنده أو مذكور اسمه في اللوح المحفوظ ، ومعنى عنده شبيه بما يقول : الرجل في المسألة عندي أن الأمر كذا وكذا أي هذا اعتقادي وقولي .

وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴿٣﴾

فإن قيل : المبتدأ النكرة إذا كان خبره ظرفاً . وجب تأخيره فلم جاز تقديمه في قولـه (وأجل مسمى عنده) .

قلنا : لأنه تخصص بالصفة فقارب المعرفة كقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك .

وأما قوله ﴿ ثم أنتم تمترون ﴾ فنقول : المرية والامتراء هو الشك .

واعلم أنا إن قلنا المقصود من ذكر هذا الكلام الاستدلال على وجود الصانع كان معناه أن بعد ظهور مثل هذه الحجة الباهرة أنتم تمترون في صحة التوحيد ، وإن كان المقصود تصحيح القول بالمعاد فكذلك والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون ﴾ .

واعلم أنا إن قلنا : أن المقصود من الآية المتقدمة إقامة الدليل على وجود الصانع القادر المختار .

قلنا : المقصود من هذه الآية بيان كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات ، فإن الآيتـين المتقدمتين يدلان على كمال القدرة ، وهذه الآية تدل على كمال العلم وحينئذ يكمل العلم بالصفات المعتبرة في حصول الإلهية ، وإن قلنا : المقصود من الآية المتقدمة إقامة الدلالة على صحة المعاد ، فالمقصود من هذه الآية تكميل ذلك البيان ، وذلك لأن منكري المعـاد إنمـا أنكروه لأمرين . أحدهما : أنهم يعتقدون أن المؤثر في حدوث بدن الانسان هو امتزاج الطبائع وينكرون أن يكون المؤثر فيه قادراً مختاراً . والثاني : أنهـم يسلمـون ذلك إلا أنهـم يقولون إنه غير عالم بالجزئيات فلا يمكنه تمييز المطيع من العاصي ، ولا تمييز أجزاء بدن زيد عن أجزاء بدن عمرو . ثم أنه تعالى أثبت بالآيتين المتقدمتين كونه تعالى قادراً ومختاراً لا علة موجبة ، وأثبت فهذه الآية كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات ، وحينئذ تبطل جميع الشبهات التي عليها مدار القول بإنكار المعاد ، وصحة الحشر والنشر فهذا هو الكلام في نظم الآية وههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ القائلون بأن الله تعالى مختص بالمكان تمسكوا بهذه الآية وهو قوله (وهو الله في السموات) وذلك يدل على أن الاله مستقر في السماء قالوا : ويتأكد هذا أيضاً بقوله تعالى

(أأمنتم من في السماء أن يخسف) قالوا : ولا يلزمنا أن يقال فيلزم أن يكون في الأرض لقوله تعالى في هذه الآية (وهو الله في السموات وفي الأرض) وذلك يقتضي حصوله تعالى في المكانين معاً وهو محال لأنا نقول أجمعنا على أنه ليس بموجود في الأرض، ولا يلزم من ترك العمل بأحد الظاهرين ترك العمل بالظاهر الآخر من غير دليل، فوجب أن يبقى ظاهر قوله (وهو الله في السموات) على ذلك الظاهر، ولأن من القراء من وقف عند قوله (وهو الله في السموات) ثم يبتدىء فيقول (وفي الأرض يعلم سركم) والمعنى أنه سبحانه يعلم سرائركم الموجودة في الأرض فيكون قوله (في الأرض) صلة لقوله (سركم)هذا تمام كلامهم .

واعلم أنا نقيم الدلالة أولاً على أنه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره ، وذلك من وجوه : الأول : أنه تعالى قال في هذه السورة (قل لمن ما في السموات والأرض قل لله) فبين بهذه الآية أن كل ما في السموات والأرض فهو ملك لله تعالى ومملوك له ، فلو كان الله أحد الأشياء الموجودة في السموات لزم كونه ملكاً لنفسه ، وذلك محال ، ونظير هذه الآية قوله في سورة طه (له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما) فإن قالوا قوله (قل لمن ما في السموات والأرض) هذا يقتضي أن كل ما في السموات فهو لله إلا أن كلمة ما مختصة بمن لا يعقل فلا يدخل فيها ذات الله تعالى .

قلنا : لا نسلم والدليل عليه قوله (والسماء وما بناها والأرض وما طحاها ونفس وما سواها) ونظيره (ولا أنتم عابدون ما أعبد) ولا شك أن المراد بكلمة ما ههنا هو الله سبحانه . والثاني : أن قوله (وهو الله في السموات) أما أن يكون المراد منه أنه موجود في جميع السموات ، أو المراد أنه موجود في سماء واحدة . والثاني : ترك للظاهر والأول : على قسمين لأنه إما أن يكون الحاصل منه تعالى في أحد السموات عين ما حصل منه في سائر السموات أو غيره، والأول: يقتضي حصول المتحيز الواحد في مكانين وهو باطل ببديهة العقل والثاني: يقتضي كونه تعالى مركباً من الأجزاء والأبعاض وهو محال. والثالث: أنه لو كان موجوداً في السموات لكان محدوداً متناهياً وكل ما كان كذلك كان قبوله للزيادة والنقصان ممكناً، وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر وكل ما كان كذلك فهو محدث. والرابع: أنه لو كان في السموات فهل يقدر على خلق عالم آخر فوق هذه السموات أو لا يقدر، والثاني : يوجب تعجيزه والأول : يقتضي أنه تعالى لو فعل ذلك لحصل تحت هذا العالم ، والقوم ينكرون كونه تحت العالم والخامس: أنه تعالى قال (وهو معكم اينما كنتم)، وقال (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) وقال (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله) وقال (فأينما تولوا فثم وجه الله) وكل ذلك يبطل القول بالمكان والجهة لله تعالى ، فثبت بهذه الدلائل أنه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره .

فوجب التأويل وهو من وجوه : الأول : أن قوله (وهو الله في السموات وفي الأرض) يعني وهو الله في تدبير السموات والأرض كما يقال: فلان في أمر كذا أي في تدبيره وإصلاح مهماته، ونظيره قوله تعالى (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله) والثاني: أن قوله (وهو الله) كلام تام، ثم ابتدأ وقال (في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم) والمعنى الله سبحانه وتعالى يعلم في السموات سرائر الملائكة، وفي الأرض يعلم سرائر الأنس والجن . والثالث : أن يكون الكلام على التقديم والتأخير والتقدير : وهو الله يعلم في السموات وفي الأرض سركم وجهركم ، ومما يقوي هذه التأويلات أو قولنا: وهو الله نظير قولنا هو الفاضل العالم، وكلمة هو إنما تذكر ههنا لا فائدة الحصر، وهذه الفائدة إنما تحصل إذا جعلنا لفظ الله إسماً مشتقاً فأما لو جعلناه إسم علم شخص قائم مقام التعيين لم يصح إدخال هذه اللفظة عليه، وإذا جعلنا قولنا: الله لفظاً ميداً صار معناه وهو المعبود في السماء وفي الأرض، وعلى هذا التقدير يزول السؤال والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المراد بالسر صفات القلوب وهي الدواعي والصوارف ، والمراد بالجهر أعمال الجوارح ، وإنما قدم ذكر السر على ذكر الجهر لأن المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي ، فالداعية التي هي من باب السر هي المؤثرة في أعمال الجوارح المسماة بالجهر ، وقد ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ، والعلة متقدمة على المعلول ، والمتقدم بالذات يجب تقديمه بحسب اللفظ .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (ويعلم ما تكسبون) فيه سؤال : وهو أن الأفعال إما أفعال القلوب وهي المسماة بالسر ، وإما أعمال الجوارح وهي المسماة بالجهر . فالأفعال لا تخرج عن السر والجهر فكان قوله (ويعلم ما تكسبون) يقتضي عطف الشيء على نفسه ، وأنه فاسد .

والجواب : يجب حمل قوله (ما تكسبون) على ما يستحقه الانسان على فعله من ثواب وعقاب والحاصل أنه محمول على المكتسب كما يقال : هذا المال كسب فلان أي مكتسبة ، ولا يجوز حمله على نفس الكسب ، وإلا لزم عطف الشيء على نفسه على ما ذكرتموه في السؤال .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الآية تدل على كون الانسان مكتسباً للفعل والكسب هو الفعل المفضي إلى اجتلاب نفع أو دفع ضر ، ولهذا السبب لا يوصف فعل الله بأنه كسب لكونه تعالى منزهاً عن جلب النفع ودفع الضرر والله أعلم .

وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ مِّنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُواْ عَنْهَا مُعْرِضِينَ ﴿٤﴾ فَقَدْ كَذَّبُواْ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنۢبَٰٓؤُاْ مَا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٥﴾

قوله تعالى ﴿ وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين ﴾ .

إعلم أنه تعالى لما تكلم ، أولاً : في التوحيد ، وثانياً : في المعاد ، وثالثاً : فيما يقرر هذين المطلوبين ذكر بعده ما يتعلق بتقرير النبوة وبدأ فيه بأن بين كون هؤلاء الكفار معرضين عن تأمل الدلائل ، غير ملتفتين إليها وهذه الآية تدل على أن التقليد باطل . والتأمل في الدلائل واجب . ولولا ذلك لما ذم الله المعرضين عن الدلائل . قال الواحدي رحمه الله؛من في قوله (من آية) لاستغراق الجنس الذي يقع في النفي كقولك ما أتاني من أحد والثانية وهي قوله (من آيات ربهم) للتبعيض والمعنى وما يظهر لهم دليل قط من الأدلة التي يجب فيها النظر والاعتبار إلا كانوا عنه معرضين .

قوله تعالى ﴿ فقد كذبوا بالحق لما جاءهم فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزؤن ﴾ .

إعلم أنه تعالى : رتب أحوال هؤلاء الكفار على ثلاث مراتب ، فالمرتبة الأولى : كونهم معرضين عن التأمل في الدلائل والتفكر في البينات ، والمرتبة الثانية : كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة أزيد مما قبلها ، لأن المعرض عن الشيء قد لا يكون مكذباً به ، بل يكون غافلاً عنه غير متعرض له ، فإذا صار مكذباً به فقد زاد على الاعراض ، والمرتبة الثالثة : كونهم مستهزئين بها لأن المكذب بالشيء قد لا يبلغ تكذيبه به إلى حد الاستهزاء ، فإذا بلغ إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الانكار ، فبين تعالى أن أولئك الكفار وصلوا إلى هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب . واختلفوا في المرادد بالحق فقيل إنه المعجزات : قال ابن مسعود : انشق القمر بمكة وانفلق فلقتين فذهبت فلقة وبقيت فلقة ، وقيل إنه القرآن ، وقيل : إنه محمد صلىّ الله عليه وسلم وقيل إنه الشرع الذي أتى به محمد صلىّ الله عليه وسلم والأحكام التي جاء بها محمد صلىّ الله عليه وسلم وقيل إنه الوعد والوعيد ، الذي يرغبهم به تارة ويحذرهم بسببه أخرى ، والأولى دخول الكل فيه .

وأما قوله تعالى ﴿ فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزؤن ﴾ المراد منه الوعيد والزجر عن ذلك الاستهزاء ، فيجب أن يكون المراد بالأنباء الأنباء لا نفس الأنباء بل العذاب الذي أنبأ الله تعالى به ونظيره قوله تعالى (ولتعلمن نبأه بعد حين) والحكيم إذا توعد فربما قال

أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا ٱلْأَنْهَٰرَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخَرِينَ ﴿٦﴾

ستعرف نبأ هذا الأمر إذا نزل بك ما تحذره ، وإنما كان كذلك لأن الغرض بالخبر الذي هو الوعيد حصول العلم بالعقاب الذي ينزل فنفس العقاب إذا نزل يحقق ذلك الخبر ، حتى تزول عنه الشبهة . ثم المراد من هذا العذاب يحتمل أن يكون عذاب الدنيا ، وهو الذي ظهر يوم بدر ويحتمل أن يكون عذاب الآخرة .

قوله تعالى ﴿ ألم يرواكم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدراراً وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين ﴾ .

إعلم أن الله تعالى لما منعهم عن ذلك الاعراض والتكذيب والاستهزاء بالتهديد والوعيد اتبعه بما يجري مجرى الموعظة والنصيحة في هذا الباب فوعظهم بسائر القرون الماضية، كقوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط وقوم شعيب وفرعون وغيرهم .

فإن قيل : ما القرن ؟ قلنا قال الواحدي : القرن القوم المقترنون في زمان من الدهر فالمدة التي يجتمع فيها قوم ثم يفترقون بالموت فهي قرن ، لأن الذي يأتون بعدهم أقوام آخرون اقترنوا فهم قرن آخر ، والدليل عليه قوله عليه السلام « خير القرون قرني » واشتقاقه من الأقران ، ولما كان أعمار الناس في الأكثر الستين والسبعين والثمانين لا جرم . قال بعضهم : القرن هو الستون ، وقال آخرون : هو السبعون ، وقال قوم هو الثمانون والأقرب أنه غير مقدر بزمان معين لا يقع فيه زيادة ولا نقصان ، بل المراد أهل كل عصر فإذا انقضى منهم الأكثر قيل قد انقضى القرن .

واعلم أن الله تعالى وصف القرون الماضية بثلاثة أنواع من الصفات :

﴿ الصفة الأولى ﴾ قوله (مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم) قال صاحب الكشاف مكن له في الأرض جعل له مكاناً ونحوه في أرّض له ومنه قوله تعالى (أنا مكنا له في الأرض أو لم نمكن لهم) وأما مكنته في الأرض ، فمعناه أثبته فيها ومنه قوله تعالى (ولقد مكناهم فيما إنْ مكناكم فيه) ولتقارب المعنيين جمع الله بينهما في قوله (مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم)

والمعنى لم نعط أهل مكة مثل ما أعطينا عاداً وثمود وغيرهم من البسطة في الأجسام والسعة في الأموال والاستظهار بأسباب الدنيا .

﴿ والصفة الثانية ﴾ قوله (وأرسلنا السماء عليهم مدراراً) يريد الغيث والمطر ، فالسماء معناه المطر ههنا ، والمدرار الكثير الدر وأصله من قولهم در اللبن إذا أقبل على الحالب منه شيء كثير فالمدرار يصلح أن يكون من نعت السحاب ، ويجوز أن يكون من نعت المطر يقال سحاب مدرار إذا تتابع أمطاره . ومفعال يجيء في نعت يراد المبالغة فيه . قال مقاتل (مدراراً) متتابعاً مرة بعد أخرى ويستوي في المدرار المذكر والمؤنث .

﴿ والصفة الثالثة ﴾ قوله (وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم) والمراد منه كثرة البساتين .

واعلم أن المقصود من هذه الأوصاف أنهم وجدوا من منافع الدنيا أكثر مما وجده أهل مكة ، ثم بين تعالى أنهم مع مزيد العز في الدنيا بهذه الوجوه ومع كثرة العدد والبسطة في المال والجسم جرى عليهم عند الكفر ما سمعتم وهذا المعنى يوجب الاعتبار والانتباه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة بقي ههنا سؤالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ ليس في هذا الكلام إلا أنهم هلكوا إلا أن هذا الهلاك غير مختص بهم بل الأنبياء والمؤمنون كلهم أيضاً قد هلكوا فكيف يحسن إيراد هذا الكلام في معرض الزجر عن الكفر مع أنه مشترك فيه بين الكافر وبين غيره .

والجواب : ليس المقصود منه الزجر بمجرد الموت والهلاك ، بل المقصود أنهم باعوا الدين بالدنيا ففاتهم وبقوا في العذاب الشديد بسبب الحرمان عن الدين . وهذا المعنى غير مشترك فيه بين الكافر والمؤمن .

﴿ السؤال الثاني ﴾ كيف قال (ألم يروا) مع أن القوم ما كانوا مقرين بصدق محمد عليه السلام فيما يخبر عنه وهم أيضاً ما شاهدوا وقائع الأمم السالفة .

والجواب : أن أقاصيص المتقدمين مشهورة بين الخلق فيبعد أن يقال إنهم ما سمعوا هذه الحكايات ولمجرد سماعها يكفي في الاعتبار .

﴿ والسؤال الثالث ﴾ ما الفائدة في ذكر إنشاء قرن آخرين بعدهم .

والجواب : أن الفائدة هي التنبيه على أنه تعالى لا يتعاظمه أن يهلكهم ويخلي بلادهم منهم ، فإنه قادر على أن ينشىء مكانهم قوماً آخرين يعمر بهم بلادهم كقوله (ولا يخاف

وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَـٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧﴾

عقباها) والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين ﴾ .

إعلم أن الذين يتمردون عن قبول دعوة الأنبياء طوائف كثيرة ، فالطائفة الأولى الذين بالغوا في حب الدنيا وطلب لذاتها وشهواتها إلى أن استغرقوا فيها واغتنموا وجدانها ، فصار ذلك مانعاً لهم عن قبول دعوة الأنبياء ، وهم الذين ذكرهم الله تعالى في الآية المتقدمة وبين أن لذات الدنيا ذاهبة وعذاب الكفر باق ، وليس من العقل تحمل العقاب الدائم لأجل اللذات المنقرضة الخسيسة ، والطائفة الثانية الذين يحملون معجزات الأنبياء عليهم السلام ، على أنها من باب السحر لا من باب المعجزة ، هؤلاء الذين ذكرهم الله تعالى في هذه الآية وههنا مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ بين الله تعالى في هذه الآية أن هؤلاء الكفار لو أنهم شاهدوا نزول كتاب من السماء دفعة واحدة عليك يا محمد لم يؤمنوا به ، بل حملوه على أنه سحر ومخرقة ، والمراد من قوله (في قرطاس) أنه لو نزل الكتاب جملة واحدة في صحيفة واحدة ، فرأوه ولمسوه وشاهدوه عياناً لطعنوا فيه وقالوا أنه سحر .

فإن قيل : ظهور الكتاب ونزوله من السماء هل هو من باب المعجزات أم لا ، فإن لم يكن من باب المعجزات لم يكن إنكارهم لدلالته على النبوة منكراً ، ولا يجوز أن يقال : أنه من باب المعجزات لأن الملك يقدر على إنزاله من السماء ، وقبل الإيمان بصدق الأنبياء والرسل لم تكن عصمة الملائكة معلومة ، وقبل الإيمان بالرسل ، لا شك أنا نجوز أن يكون نزول ذلك الكتاب من السماء من قبل بعض الجن والشياطين ، أو من قبل بعض الملائكة الذين لم تثبت عصمتهم ، وإذا كان هذا التجويز قائماً فقد خرج نزول الكتاب من السماء عن كونه دليلاً على الصدق .

قلنا : ليس المقصود ما ذكرتم ، بل المقصود أنهم إذا رأوه بقوا شاكين فيه ، وقالوا : إنما سكرت أبصارنا ، فإذا لمسوه بأيديهم فقد يقوى الادراك البصري بالادراك اللمسي ، وبلغ

وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ثم لا ينظرون ﴿٨﴾ ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون ﴿٩﴾

الغاية في الظهور والقوة ، ثم هؤلاء يبقون شاكين في أن ذلك الذي رأوه ولمسوه هل هو موجود أم لا ، وذلك يدل على أنهم بلغوا في الجهالة إلى حد السفسطة ، فهذا هو المقصود من الآية لا ما ذكرتم والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال القاضي : دلت هذه الآية على أنه لا يجوز من الله تعالى أن يمنع العبد لطفاً. علم أنه لو فعله لآمن عنده لأنه بين أنه إنما لا ينزل هذا الكتاب من حيث أنه لو أنزله لقالوا هذا القول ، ولا يجوز أن يخبر بذلك إلا والمعلوم أنهم لو قبلوه وآمنوا به لأنزله لا محالة . فثبت بهذا وجوب اللطف ، ولقائل أن يقول : إن قوله لو أنزل الله عليهم هذا الكتاب لقالوا هذا القول لا يدل على أنه تعالى ينزله عليهم ، لو لم يقولوا هذا القول إلا على سبيل دليل الخطاب ، وهو عنده ليس بحجة ، وأيضاً فليس كل ما فعله الله وجب عليه ذلك ، وهذه الآية إن دلت فإنما تدل على الوقوع لا على وجوب الوقوع والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر ثم لا ينظرون ، ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون ﴾ .

إعلم أن هذا النوع الثالث من شبه منكري النبوات . فإنهم يقولون : لو بعث الله إلى الخلق رسولاً لوجب أن يكون ذلك الرسول واحداً من الملائكة . فإنهم إذا كانوا من زمرة الملائكة كانت علومهم أكثر ، وقدرتهم أشد ، ومهابتهم أعظم ، وامتيازهم عن الخلق أكمل ، والشبهات والشكوك في نبوتهم ورسالتهم أقل . والحكيم إذا أراد تحصيل مهم فكل شيء كان أشد إفضاء إلى تحصيل ذلك المطلوب كان أولى . فلما كان وقوع الشبهات في نبوة الملائكة أقل ، وجب لو بعث الله رسولاً إلى الخلق أن يكون ذلك الرسول من الملائكة . هذا هو المراد من قوله تعالى (وقالوا لولا أنزل عليه ملك) .

واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من وجهين : أما الأول : فقوله (ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر) ومعنى القضاء الاتمام والالزام . وقد ذكرنا معاني القضاء في سورة البقرة . ثم ههنا وجوه : الأول : أن إنزال الملك على البشر آية باهرة ، فبتقدير إنزال الملك على هؤلاء الكفار فربما لم يؤمنوا كما قال (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة) إلى قوله (ما كانوا ليؤمنوا إلا أن

يشاء الله) وإذا لم يؤمنوا وجب إهلاكهم بعذاب الاستئصال ، فإن سنة الله جارية بأن عند ظهور الآية الباهرة إن لم يؤمنوا جاءهم عذاب الاستئصال ، فههنا ما أنزل الله تعالى الملك إليهم لئلا يستحقوا هذا العذاب . والوجه الثاني : أنهم إذا شاهدوا الملك زهقت أرواحهم من هول ما يشهدون ، وتقريره : أن الآدمي إذا رأى الملك فأما أن يراه على صورته الأصلية أو على صورة البشر . فإن كان الأول لم يبق الآدمي حياً ، ألا ترى أن رسول الله صلىّ الله عليه وسلم لما رأى جبريل عليه السلام على صورته الأصلية غشي عليه ، وإن كان الثاني فحينئذ يكون المرئي شخصاً على صورة البشر ، وذلك لا يتفاوت الحال فيه سواء كان هو في نفسه ملكاً أو بشراً . ألا ترى أن جميع الرسل عاينوا الملائكة في صورة البشر كأضياف إبراهيم ، وأضياف لوط ، وكالذين تسوروا المحراب ، وكجبريل حيث تمثل لمريم بشراً سوياً . والوجه الثالث : إن إنزال الملك آية باهرة جارية مجرى الالجاء ، وإزالة الاختيار ، وذلك مخل بصحة التكليف . الوجه الرابع : أن إنزال الملك وإن كان يدفع الشبهات المذكورة إلا أنه يقوي الشبهات من وجه آخر ، وذلك لأن أي معجزة ظهرت عليه قالوا هذا فعلك فعلته باختيارك وقدرتك ، ولو حصل لنا مثل ما حصل لك من القدرة والقوة والعلم لفعلنا مثل ما فعلته أنت ، فعلمنا أن إنزال الملك وإن كان يدفع الشبهة من الوجوه المذكورة لكنه يقوي الشبهة من هذه الوجوه .

وأما قوله ﴿ ثم لا ينظرون ﴾ فالفائدة في كلمة « ثم » التنبيه على أن عدم الانظار أشد من قضاء الأمر ، لأن مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة . وأما الثاني : فقوله (ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً) أي لجعلناه في سورة البشر. والحكمة فيه أمور : أحدها : أن الجنس إلى الجنس أميل . وثانيها ؛ أن البشر لا يطيق رؤية الملك ، وثالثها : أن طاعات الملائكة قوية فيستحقرون طاعة البشر ، وربما لا يعذرونهم في الاقدام على المعاصي . ورابعها : أن النبوة فضل من الله فيختص بها من يشاء من عباده ، سواء كان ملكاً أو بشراً .

ثم قال (وللبسنا عليهم ما يلبسون) قال الواحدي : يقال لبست الأمر على القوم ألبسه لبساً إذا شبهته عليهم وجعلته مشكلاً ، وأصله من التستر بالثوب ، ومنه لبس الثوب لأنه يفيد ستر النفس والمعنى أنا إذا جعلنا الملك في صورة البشرفهم يظنون كون ذلك الملك بشراً فيعود سؤالهم أنا لا نرضى برسالة هذا الشخص . وتحقيق الكلام أن الله لو فعل ذلك لصار فعل الله نظيراً لفعلهم في التلبيس ، وإنما كان ذلك تلبيساً لأن الناس يظنون أنه بشر مع أنه ليس كذلك ، وإنما كان فعلهم تلبيساً لأنهم يقولون لقومهم أنه بشر مثلكم والبشر لا يكون رسولاً من عند الله تعالى .

وَلَقَدِ ٱسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِٱلَّذِينَ سَخِرُواْ مِنْهُم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿١٠﴾ قُلْ سِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١١﴾

قوله تعالى ﴿ ولقد استهزىء برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزؤن ﴾ .

إعلم أن بعض الأقوام الذين كانوا يقولون إن رسول الله يجب أن يكون ملكاً من الملائكة كانوا يقولون هذا الكلام على سبيل الاستهزاء ، وكان يضيق قلب الرسول عند سماعه فذكر ذلك ليصير سبباً للتخفيف عن القلب لأن أحداً ما يخفف عن القلب المشاركة في سبب المحنة والغم . فكأنه قيل له إن هذه الأنواع الكثيرة من سوء الأدب التي يعاملونك بها قد كانت موجودة في سائر القرون مع أنبيائهم ، فلست أنت فريداً في هذا الطريق . وقوله (فحاق بالذين سخروا منهم) الآية ونظيره قوله (ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله) وفي تفسيره وجوه كثيرة لأهل اللغة . وهي بأسرها متقاربة . قال النضر : وجب عليهم . قال الليث « الحيق » ما حاق بالانسان من مكر أو سوء يعمله فنزل ذلك به ، يقول أحاق الله بهم مكرهم وحاق بهم مكرهم ، وقال الفراء « حاق بهم » عاد عليهم ، وقيل « حاق بهم » حل بهم ذلك . وقال الزجاج « حاق » أي أحاط . قال الأزهري : فسر الزجاج « حاق » بمعنى أحاط وكان مأخذه من الحوق وهو ما استدار بالكمرة . وفي الآية بحث آخر وهو أن لفظة « ما » في قوله (ما كانوا به يستهزؤن) فيها قولان : الأول : أن المراد به القرآن والشرع وهو ما جاء به محمد عليه السلام . وعلى هذا التقدير فتصير هذه الآية من باب حذف المضاف ، والتقدير فحاق بهم عقاب ما كانوا به يستهزؤن .

﴿ والقول الثاني ﴾ أن المراد به أنهم كانوا يستهزؤن بالعذاب الذي كان يخوفهم الرسول بنزوله وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى هذا الاضمار .

قوله تعالى (قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين) .

إعلم أنه تعالى كما صبر رسوله بالآية الأولى ، فكذلك حذر القوم بهذه الآية ، وقال لرسوله قل لهم لا تغتروا بما وجدتم من الدنيا وطيباتها ووصلتم إليه من لذاتها وشهواتها ، بل

قُلْ لِمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُل لِّلَّهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢﴾

سيروا في الأرض لتعرفوا صحة ما أخبركم الرسول عنه من نزول العذاب على الذين كذبوا الرسل في الأزمنة السالفة ، فإنكم عند السير في الأرض والسفر في البلاد لا بد وأن تشاهدوا تلك الآثار ، فيكمل الاعتبار ، ويقوي الاستبصار .

فإن قيل : ما الفرق بين قوله (فانظروا) وبين قوله (ثم انظروا) .

قلنا : قوله (فانظروا) يدل على أنه تعالى جعل النظر سبباً عن السير ، فكأنه قيل : سيروا لأجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين .

وأما قوله ﴿ سيروا في الأرض ثم انظروا ﴾ فمعناه إباحة السير في الأرض للتجارة وغيرها من المنافع ، وإيجاب النظر في آثار الهالكين ، ثم نبه الله تعالى على هذا الفرق بكلمة (ثم) لتباعد ما بين الواجب والمباح . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ قل لمن ما في السموات والأرض قل لله كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ﴾ .

وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ إعلم أن المقصود من تقرير هذه الآية تقرير إثبات الصانع ، وتقرير المعاد وتقرير النبوة . وبيانه أن أحوال العالم العلوي والسفلي يدل على أن جميع هذه الأجسام موصوفة بصفات كان يجوز عليها اتصافها بأضدادها ومقابلاتها ، ومتى كان كذلك ، فاختصاص كل جزء من الأجزاء الجسمانية بصفته المعينة لا بد وأن يكون لأجل الصانع الحكيم القادر المختار خصه بتلك الصفة المعينة . فهذا يدل على أن العالم مع كل ما فيه مملوك لله تعالى .

وإذا ثبت هذا ، ثبت كونه قادراً على الاعادة والحشر والنشر ، لأن التركيب الأول إنما حصل لكونه تعالى قادراً على كل الممكنات ، عالماً بكل المعلومات ، وهذه القدرة والعلم يمتنع زوالهما ، فوجب صحة الاعادة ثانياً . وأيضاً ثبت أنه تعالى ملك مطاع ، والملك المطاع من له الأمر والنهي على عبيده ، ولا بد من مبلغ ، وذلك يدل على أن بعثة الأنبياء والرسل من الله

تعالى إلى الخلق غير ممتنع . فثبت أن هذه الآية وافية بإثبات هذه المطالب الثلاثة . ولما سبق ذكر هذه المسائل الثلاثة ، ذكر الله بعدها هذه الآية لتكون مقررة لمجموع تلك المطالب من الوجه الذي شرحناه والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله تعالى (قل لمن ما في السموات والأرض) سؤال . وقوله (قل لله) جواب فقد أمره الله تعالى بالسؤال أولاً ثم بالجواب ثانياً . وهذا . إنما يحسن في الموضع الذي يكون الجواب قد بلغ في الظهور إلى حيث لا يقدر على إنكاره منكر ، ولا يقدر على دفعه دافع . ولما بينا أن آثار الحدوث والامكان ظاهرة في ذوات جميع الأجسام وفي جميع صفاتها ، لا جرم كان الاعتراف بأنها بأسرها ملك لله تعالى وملك له ومحل تصرفه وقدرته . لا جرم أمره بالسؤال أولاً ثم بالجواب ثانياً ، ليدل ذلك على أن الاقرار بهذا المعنى مما لا سبيل إلى دفعه البتة . وأيضاً فالقوم كانوا معترفين بأن كل العالم ملك لله ، وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته بهذا المعنى كما قال (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) ثم إنه تعالى لما بين بهذا الطريق كمال إلهيته وقدرته ونفاذ تصرفه في عالم المخلوقات بالكلية ، أردفه بكمال رحمته وإحسانه إلى الخلق فقال (كتب على نفسه الرحمة) فكأنه تعالى قال : إنه لم يرض من نفسه بأن لا ينعم ولا بأن يعد بالأنعام ، بل أبداً ينعم وأبداً يعد في المستقبل بالأنعام ، ومع ذلك فقد كتب على نفسه ذلك وأوجبه إيجاب الفضل والكرم . واختلفوا في المراد بهذه الرحمة فقال بعضهم : تلك الرحمة هي أنه تعالى يمهلهم مدة عمرهم ويرفع عنهم عذاب الاستئصال ولا يعاجلهم بالعقوبة في الدنيا . وقيل إن المراد أنه كتب على نفسه الرحمة لمن ترك التكذيب بالرسل وتاب وأناب وصدقهم وقبل شريعتهم .

واعلم أنه جاءت الأخبار الكثيرة في سعة رحمة الله تعالى ، عن النبي صلىّ الله عليه وسلم أنه قال « لما فرغ الله من الخلق كتب كتاباً إن رحمتي سبقت غضبي » .

فإن قيل : الرحمة هي إرادة الخير ، والغضب هو إرادة الانتقام ، وظاهر هذاالخبر يقتضي كون إحدى الارادتين سابقة على الأخرى ، والمسبوق بالغير محدث ، فهذا يقتضي كون إرادة الله تعالى محدثة .

قلنا : المراد بهذا السبق سبق الكثرة لا سبق الزمان . وعن سلمان أنه تعالى لما خلق السماء والأرض خلق مائة رحمة ، كل رحمة ملء ما بين السماء والأرض ، فعنده تسع وتسعون رحمة ، وقسم رحمة واحدة بين الخلائق ، فيها يتعاطفون ويتراحمون ، فإذا كان آخر الأمر قصرها على المتقين .

أما قوله ﴿ ليجمعنكم إلى يوم القيامة ﴾ ففيه أبحاث : الأول : « اللام » في قوله (ليجمعنكم) لام قسم مضمر ، والتقدير : والله ليجمعنكم .

﴿ البحث الثاني ﴾ اختلفوا في أن هذا الكلام مبتدأ أو متعلق بما قبله . فقال بعضهم أنه كلام مبتدأ ، وذلك لأنه تعالى بين كمال إلهيته بقوله (قل لمن ما في السموات والأرض قل لله) ثم بين تعالى أنه يرحمهم في الدنيا بالامهال ودفع عذاب الاستئصال ، وبين أنه يجمعهم إلى يوم القيامة ، فقوله (كتب على نفسه الرحمة) أنه يمهلهم وقوله (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) أنه لا يهملهم بل يحشرهم ويحاسبهم على كل ما فعلوا .

﴿ والقول الثاني ﴾ أنه متعلق بما قبله والتقدير : كتب ربكم على نفسه الرحمة . وكتب ربكم على نفسه ليجمعنكم إلى يوم القيامة .

وقيل : أنه لما قال (كتب ربكم على نفسه الرحمة) فكأنه قيل : وما تلك الرحمة ؟ فقيل : إنه تعالى (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) وذلك لأنه لولا خوف العذاب يوم القيامة لحصل الهرج والمرج ولارتفع الضبط وكثر الخبط ، فصار التهديد بيوم القيامة من أعظم أسباب الرحمة في الدنيا ، فكان قوله (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) كالتفسير لقوله (كتب ربكم على نفسه الرحمة) .

﴿ البحث الثالث ﴾ أن قوله (قل لمن ما في السموات والأرض قل لله) كلام ورد على لفظ الغيبة . وقوله (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) كلام ورد على سبيل المخاطبة . والمقصود منه التأكيد في التهديد ، كأنه قيل : لما علمتم أن كل ما في السموات والأرض لله وملكه ، وقد علمتم أن الملك الحكيم لا يهمل أمر رعيته ولا يجوز في حكمته أن يسوي بين المطيع والعاصي وبين المشتغل بالخدمة والمعرض عنها ، فهلا علمتم أنه يقيم القيامة ويحضر الخلائق ويحاسبهم في الكل ؟

﴿ البحث الرابع ﴾ أن كلمة « إلى » في قوله (إلى يوم القيامة) فيها أقوال : الأول : أنها صلة والتقدير : ليجمعنكم يوم القيامة . وقيل : « إلى » بمعنى في أي ليجمعنكم في يوم القيامة .

وقيل : فيه حذف أي ليجمعنكم إلى المحشر في يوم القيامة ، لأن الجمع يكون إلى المكان لا إلى الزمان . وقيل : ليجمعنكم في الدنيا بخلقكم قرناً بعد قرن إلى يوم القيامة .

أما قوله ﴿ الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ﴾ ففيه أبحاث : الأول : في هذه الآية

وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِي ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٣﴾ قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٤﴾ قُلْ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾

قولان : الأول : أن قوله (الذين) موضعه نصب على البدل من الضمير في قوله (ليجمعنكم) والمعنى ليجمعن هؤلاء المشركين الذين خسروا أنفسهم وهو قول الأخفش . والثاني : وهو قول الزجاج ، أن قوله (الذين خسروا أنفسهم) رفع بالابتداء ، وقوله (فهم لا يؤمنون) خبره ، لأن قوله (ليجمعنكم) مشتمل على الكل ، على الذين خسروا أنفسهم وعلى غيرهم « والفاء » في قوله (فهم) يفيد معنى الشرط والجزاء ، كقولهم : الذي يكرمني فله درهم ، لأن الدرهم وجب بالاكرام فكان الاكرام شرطاً والدرهم جزاء .

فإن قيل : ظاهر اللفظ يدل على أن خسرانهم سبب لعدم إيمانهم ، والأمر على العكس .

قلنا : هذا يدل على أن سبق القضاء بالخسران والخذلان ، هو الذي حملهم على الامتناع من الإيمان ، وذلك عين مذهب أهل السنة .

قوله تعالى ﴿ وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم . قل أغير الله اتخذ ولياً فاطر السموات والأرض وهو يطعم ولا يطعم قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم ولا تكونن من المشركين قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم . ﴾ .

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ إعلم أ ن أحسن ما قيل في نظم هذه الآية ما ذكره أبو مسلم رحمه الله تعالى . فقال : ذكر في الآية الأولى السموات والأرض ، إذ لا مكان سواهما . وفي هذه الآية ذكر الليل والنهار إذ لا زمان سواهما ، فالزمان والمكان ظرفان للمحدثات ، فأخبر سبحانه أنه مالك للمكان والمكانيات ، ومالك للزمان والزمانيات ، وهذا بيان في غاية الجلالة .

وأقول ههنا دقيقة أخرى ، وهو أن الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات ، ثم ذكر عقيبه الزمان والزمانيات ، وذلك لأن المكان والمكانيات أقرب إلى العقول والأفكار من الزمان والزمانيات ، لدقائق مذكورة في العقليات الصرفة ، والتعليم الكامل هو الذي يبدأ فيه بالأظهر فالأظهر مترقياً إلى الأخفى فالأخفى ، ، فهذا ما يتعلق بوجه النظم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (وله ما سكن في الليل والنهار) يفيد الحصر والتقدير : هذه الأشياء له لا لغيره ، وهذا هو الحق لأن كل موجود فهو إما واجب لذاته ، وإما ممكن لذاته ، فالواجب لذاته ليس إلا الواحد . وما سوى ذلك الواحد ممكن . والممكن لا يوجد إلا بإيجاد الواجب لذاته ، وكل ما حصل بإيجاده وتكوينه كان ملكاً له ، فثبت أن ما سوى ذلك الموجود الواجب فهو ملكه ومالكه فلهذا السبب قال (وله ما سكن في الليل والنهار) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ في تفسير هذا السكون قولان : الأول : أن المراد منه الشيء الذي سكن بعد أن تحرك، فعلى هذا، المراد كل ما استقر في الليل والنهار من الدواب، وجملة الحيوانات في البر والبحر وعلى هذا التقدير : قالوا في الآية محذوف والتقدير : وله ما سكن وتحرك في الليل والنهار كقوله تعالى (سرابيل تقيكم الحر) أراد الحر والبرد فاكتفى بذكر أحدهما عن الآخر لأنه يعرف ذلك بالقرينة المذكورة ، كذلك هنا حذف ذكر الحركة ، لأن ذكر السكون يدل عليه .

﴿ والقول الثاني ﴾ أنه ليس المراد من هذا السكون ما هو ضد الحركة ، بل المراد منه السكون بمعنى الحلول . كما يقال : فلان يسكن بلد كذا إذا كان محله فيه ، ومنه تعالى (وسكنتم في مساكن الذين ظلموا أنفسهم) وعلى هذا التقدير : كان المراد ، وله كل ما حصل في الليل والنهار . والتقدير : كل ما حصل في الوقت والزمان سواء كان متحركاً أو ساكناً ، وهذا التفسير أولى وأكمل . والسبب فيه أن كل ما دخل تحت الليل والنهار حصد في الزمان فقد صدق عليه أنه انقضى الماضي وسيجيء المستقبل ، وذلك مشعر بالتغير وهو الحدوث ، والحدوث ينافي الأزلية والدوام ، فكل ما مر به الوقت ودخل تحت الزمان فهو محدث . وكل حادث فلا بد له من محدث ، وفاعل ذلك الفعل يجب أن يكون متقدماً عليه . والمتقدم على الزمان يجب أن يكون مقدماً على الوقت والزمان . فلا تجري عليه الأوقات ولا تمر به الساعات ولا يصدق عليه أنه كان وسيكون .

واعلم أنه تعالى لما بين فيما سبق أنه ملك للمكان وجملة المكانيات ومالك للزمان وجملة الزمانيات ، بين أنه سميع عليم . يسمع نداء المحتاجين ويعلم حاجات المضطرين .

والمقصود منه الرد على من يقول الاله تعالى موجب بالذات ، فنبه على أنه وإن كان مالكاً لكل المحدثات . لكنه فاعل مختار يسمع ويرى ويعلم السر وأخفى ، ولما قرر هذه المعاني قال (قل أغير الله اتخذ ولياً) .

واعلم أنه فرق بين أن يقال (أغير الله اتخذ ولياً) وبين أن يقال : اتخذ غير الله ولياً . لأن الانكار إنما حصل على اتخاذ غير الله ولياً ، لا على اتخاذ الولي ، وقد عرفت أنهم يقدمون الأهم فالأهم الذي هم بشأنه أعني فكان قوله (قل أغير الله اتخذ ولياً) أولى من العبارة الثانية ، ونظيره قوله تعالى (أفغير الله تأمروني أعبد) وقوله تعالى (الله أذن لكم) .

ثم قال ﴿ فاطر السموات والأرض ﴾ وقرىء (فاطر السموات) بالجر صفة لله وبالرفع على إضمار « هو » والنصب على المدح . وقرأ الزهري (فطر السموات) وعن ابن عباس : ما عرفت (فاطر السموات) حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر . فقال أحدهما : أنا فطرتها أي ابتدأتها . وقال ابن الأنباري : أصل الفطر شق الشيء عند ابتدائه ، فقوله (فاطر السموات والأرض) يريد خالقهما ومنشئهما بالتركيب الذي سبيله أن يحصل فيه الشق والتأليف عند ضم الأشياء إلى بعض ، فلما كان الأصل الشق جاز أن يكون في حال شق إصلاح . وفي حال أخرى شق إفساد . ففاطر السموات من الاصلاح لا غير . وقوله (هل ترى من فطور) و (إذا السماء انفطرت) من الافساد ، وأصلهما واحد .

ثم قال تعالى (وهو يطعم ولا يطعم ﴾ أي وهو الرازق لغيره ولا يرزقه أحد .

فإن قيل : كيف فسرت الاطعام بالرزق ؟ وقد قال تعالى (ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) والعطف يوجب المغايرة .

قلنا : لا شك في حصول المغايرة بينهما ، إلا أنه قد يحسن جعل أحدهما كناية عن الآخر لشدة ما بينهما من المقاربة . والمقصود من الآية : أن المنافع كلها من عنده ، ولا يجوز عليه الانتفاع . وقرىء (ولا يطعم) بفتح الياء ، وروى ابن المأمون عن يعقوب (وهو يطعم ولا يطعم) على بناء الأول للمفعول والثاني للفاعل ، وعلى هذا التقدير : فالضمير عائد إلى المذكور في قوله (أغير الله) وقرأ الأشهب (وهو يطعم ولا يطعم) على بنائهما للفاعل . وفسر بأن معناه : وهو يطعم ولا يستطعم . وحكى الأزهري : أطعمت بمعنى استطعمت . ويجوز أن يكون المعنى : وهو يطعم تارة ولا يطعم أخرى على حسب المصالح كقوله : وهو يعطي ويمنع ، ويبسط ويقدر ، ويغني ويفقر .

واعلم أن المذكور في صدرالآيةهو المنع من اتخاذ غير الله تعالى وليا . واحتج عليه بأنه فاطر السموات والأرض وبأنه يطعم ولا يطعم . ومتى كان الأمر كذلك امتنع اتخاذ غيره ولياً . أما بيان أنه فاطر السموات والأرض ، فلأنا بينا أن ما سوى الواحد ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يقع موجوداً إلا بإيجاد غيره ، فنتج أن ما سوى الله فهو حاصل بإيجاده وتكوينه . فثبت أنه سبحانه هو الفاطر لكل ما سواه من الموجودات . وأما بيان أنه يطعم ولا يطعم فظاهره لأن الاطعام عبارة عن إيصال المنافع ، وعدم الاستطعام عبارة عن عدم الانتفاع . ولما كان هو المبدىء تعالى وتقدس لكل ما سواه ، كان لا محالة هو المبدىء لحصول جميع المنافع . ولما كان واجباً لذاته كان لا محالة غنياً ومتعالياً عن الانتفاع بشيء آخر . فثبت بالبرهان صحة أنه تعالى فاطر السموات والأرض ، وصحة أنه يطعم ولا يطعم ، وإذا ثبت هذا امتنع في العقل اتخاذ غيره ولياً . لأن ما سواه محتاج في ذاته وفي جميع صفاته وفي جميع ما تحت يده . والحق سبحانه هو الغني لذاته . الجواد لذاته ، وترك الغني الجواد ، والذهاب إلى الفقير المحتاج ممنوع عنه في صريح العقل .

وإذا عرفت هذا فنقول : قد سبق في هذا الكتاب بيان أن الولي معناه الأصلي في اللغة : هو القريب . وقد ذكرنا وجوه الاشتقاقات فيه . فقوله (قل أغير الله اتخذ ولياً) يمنع من القرب من غير الله تعالى . فهذا يقتضي تنزيه القلب عن الالتفات إلى غير الله تعالى ، وقطع العلائق عن كل ما سوى الله تعالى .

ثم قال تعالى ﴿ قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم ﴾ والسبب أن النبي صلىّ الله عليه وسلم سابق أمته في الاسلام لقوله (وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين) ولقول موسى (سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين) .

ثم قال ﴿ ولا تكونن من المشركين ﴾ ومعناه أمرت بالاسلام ونهيت عن الشرك . ثم إنه تعالى لما بين كون رسوله مأمورا بالاسلام ثم عقبه بكونه منهيا عن الشرك قال بعده (إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم) والمقصود أني إن خالفته في هذا الأمر والنهي صرت مستحقا للعذاب العظيم .

فان قيل : قوله ﴿ قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ﴾ يدل على أنه عليه السلام كان يخاف على نفسه من الكفر والعصيان ، ولولا أن ذلك جائز عليه لما كان خائفا .

والجواب : أن الآية لا تدل على أنه خاف على نفسه ، بل الآية تدل على أنه لو صدر عنه

مَّن يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُۥ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْمُبِينُ ﴿١٦﴾

الكفر والمعصية فانه يخاف . وهذا القدر لا يدل على حصول الخوف ، ومثاله قولنا : إن كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين ، وهذا لا يدل على أن الخمسة زوج . ولا على كونها منقسمة بمتساويين والله أعلم .

وقوله تعالى ﴿ إني أخاف ﴾ قرأ ابن كثير ونافع (إنيَ) بفتح الياء . وقرأ أبو عمرو والباقون بالأرسال .

قوله تعالى ﴿ من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك الفوز المبين ﴾ وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه قرأ أبو بكر عن عاصم وحمزة والكسائي (يصرف) بفتح الياء وكسر الراء . وفاعل الصرف على هذه القراءة والضمير العائد إلى ربي من قوله (إني أخاف إن عصيت ربي) والتقدير : من يصرف هو عنه يومئذ العذاب . وحجة هذه القراءة قوله (فقد رحمه) فلما كان هذا فعلا مسندا إلى ضمير اسم الله تعالى وجب أن يكون الأمر في تلك اللفظة الأخرى على هذا الوجه ليتفق الفعلان ، وعلى هذا التقدير : صرف العذاب مسندا إلى الله تعالى ، وتكون الرحمة بعد ذلك مسندة إلى الله تعالى ، وأما الباقون فانهم قرؤا (من يصرف عنه) على فعل ما لم يسم فاعله ، والتقدير من يصرف عنه عذاب يومئذ وإنما حسن ذلك لأنه تعالى أضاف العذاب إلى اليوم في قوله (عذاب يوم عظيم) فلذلك أضاف الصرف اليه . والتقدير : من يصرف عنه عذاب ذلك اليوم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ظاهر الآية يقتضي كون ذلك اليوم مصروفا وذلك محال ، بل المراد عذاب ذلك اليوم ، وحسن هذا الحذف لكونه معلوما .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ دلت الآية على أن الطاعة لا توجب الثواب ، والمعصية لا توجب العقاب . لأنه تعالى قال (من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه) أي كل من صرف الله عنه العذاب في ذلك اليوم فقد رحمه . وهذا انما يحسن لو كان ذلك الصرف واقعا على سبيل التفضل . أما لو كان واجبا مستحقا لم يحسن أن يقال فيه أنه رحمه ألا ترى ان الذي يقبح منه أن يضرب العبد ، فاذا لم يضرب به لا يقال انه رحمه . أما إذا حسن منه أن يضرب به ولم يضرب به فانه يقال انه رحمه ، فهذه الآية تدل على أن كل عقاب انصرف . وكل ثواب حصل ، فهو ابتداء فضل واحسان من الله تعالى . وهو موافق لما يروى أن النبيﷺ قال « والذي نفسي بيده ما من الناس أحد يدخل

وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٨﴾

الجنة بعمله ، قالوا ولا أنت يا رسول الله . قال ولا أنا الا أن يتغمدني الله برحمته» ووضع يده فوق رأسه ، وطول بها صوته .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال القاضي : الآية تدل على أن من لم يعاقب في الآخرة ممن يصرف عنه العقاب ، فلا بد من أن يثاب . وذلك يبطل قول من يقول : ان فيمن يصرف عنه العقاب من المكلفين من لا يثاب ، لكنه يتفضل عليه .

فان قيل : أليس من لم يعاقبه الله تعالى ويتفضل عليه فقد حصل له الفوز المبين . وذلك يبطل دلالة الآية على قولكم ؟

قلنا : هذا الذي ذكرتموه مدفوع من وجوه : الأول : ان التفضل يكون كالابتداء من قبل الله تعالى ، وليس يكون ذلك مطلوبا من الفعل . والفوز هو الظفر بالمطلوب ، فلا بد وأن يفيد أمرا مطلوبا . والثاني : أن الفوز المبين لا يجوز حمله على التفضل . بل يجب حمله على ما يقتضي مبالغة في عظم النعمة ، وذلك لا يكون إلا ثوابا . والثالث : أن الآية معطوفة على قوله (اني أخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم) والمقابل للعذاب هو الثواب ، فيجب حمل هذه الرحمة على الثواب .

واعلم أن هذا الاستدلال ضعيف جدا وضعفه ظاهر . فلا حاجة فيه إلى الاستقصاء والله اعلم .

قوله تعالى ﴿ وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير ﴾ .

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن هذا دليل آخر في بيان أنه لا يجوز للعاقل ان يتخذ غير الله وليا ، وتقريره ان الضراسم للألم والحزن والخوف وما يفضي اليها أو الى أحدها . والنفع اسم للذة والسرور وما يفضي اليهما أو الى أحدهما . والخير اسم للقدر المشترك بين دفع الضر وبين حصول النفع . فاذا كان الأمر كذلك فقد ثبت الحصر في ان الانسان إما أن يكون في الضراو في

الخير لأن زوال الضرخير سواء حصل فيه اللذة أو لم تحصل . واذا ثبت هذا الحصر فقد بين الله تعالى ان المضار قليلها وكثيرها لا يندفع الا بالله ، والخيرات لا يحصل قليلها وكثيرها الا بالله . والدليل على أن الأمر كذلك ، ان الموجود إما واجب لذاته وإما ممكن لذاته . أما الواجب لذاته فواحد فيكون كل ما سواه ممكنا لذاته . والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته ، وكل ما سوى الحق فهو انما حصل بايجاد الحق وتكوينه . فثبت ان اندفاع جميع المضار لا يحصل إلا به ، وحصول جميع الخيرات والمنافع لا يكون إلا به ، فثبت بهذا البرهان العقلي البين صحة ما دلت الآية عليه .

فان قيل : قد نرى أن الانسان يدفع المضار عن نفسه بماله وبأعوانه وأنصاره ، وقد يحصل الخير له بكسب نفسه وباعانة غيره ، وذلك يقدح في عموم الآية ، وأيضا فرأس المضار هو الكفر فوجب أن يقال انه لم يندفع إلا باعانة الله تعالى . ورأس الخيرات هو الايمان ، فوجب أن يقال انه لم يحصل إلا بايجاد الله تعالى ، ولو كان الأمر كذلك لوجب أن لا يستحق الانسان بفعل الكفر عقابا ولا بفعل الايمان ثوابا . وأيضا فانا نرى أن الانسان ينتفع بأكل الدواء ويتضرر بتناول السموم ، وكل ذلك يقدح في ظاهر الآية .

والجواب عن الأول : ان كل فعل يصدر عن الانسان فانما يصدر عنه إذا دعاه الداعي اليه . لأن الفعل بدون الداعي محال ، وحصول تلك الداعية ليس الا من الله تعالى . وعلى هذا التقدير فيكون الكل من الله تعالى . وهكذا القول في كل ما ذكرتموه من السؤالات .

﴿ المسألة الثانية ﴾ انه تعالى ذكر امساس الضر وامساس الخير ، إلا أنه ميز الأول عن الثاني بوجهين : الأول : انه تعالى قدم ذكر امساس الضرعلى ذكر امساس الخير ، وذلك تنبيه على أن جميع المضار لا بد وأن يحصل عقيبها الخير والسلامة . والثاني : انه قال في امساس الضر (فلا كاشف له إلا هو) وذكر في امساس الخير (انه على كل شيء قدير) فذكر في الخير كونه قادرا على جميع الأشياء . وذلك يدل على أن ارادة الله تعالى لايصال الخيرات غالبة على ارادته لايصال المضار . وهذه الشبهات بأسرها دالة على أن ارادة الله تعالى جانب الرحمة غالب ، كما قال « سبقت رحمتي غضبي » .

قوله تعالى ﴿ وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير ﴾ فيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن صفات الكمال محصورة في القدرة والعلم فان قالوا : كيف أهملتم وجوب الوجود .

قلنا : ذلك عين الذات لا صفة قائمه بالذات لأن الصفة القائمة بالذات مفتقرة الى

الذات والمفتقر الى الذات مفتقر الى الغير فيكون ممكنا لذاته واجبا بغيره . فيلزم حصول وجوب قبل الوجوب وذلك محال فثبت أنه عين الذات ، وثبت أن الصفات التي هي الكمالات حقيقتها هي القدرة والعلم فقوله (وهو القاهر فوق عباده) اشارة الى كمال القدرة ، وقوله (وهو الحكيم الخبير) اشارة الى كمال العلم . وقوله (وهو القاهر) يفيد الحصر ومعناه أنه لا موصوف بكمال القدرة وكمال العلم الا الحق سبحانه . وعند هذا يظهر أنه لا كامل الا هو ، وكل من سواه فهو ناقص .

إذا عرفت هذا فنقول : أما دلالة كونه قاهرا على القدرة فلانا بينا ان ما عدا الحق سبحانه ممكن بالوجود لذاته ، والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه ولا عدمه على وجوده الا بترجيحه وتكوينه وايجاده وابداعه . فيكون في الحقيقة هو الذي قهر الممكنات تارة في طرف ترجيح الوجود على العدم ، وتارة في طرف ترجيح العدم على الوجود . ويدخل في هذا الباب كونه قاهرا لهم بالموت والفقر والاذلال ويدخل فيه كل ما ذكره الله تعالى في قوله (قل اللهم ما لك الملك) الى آخر الآية . وأما كونه حكيما ، فلا يمكن حمله ههنا على العلم لأن الخبير اشارة الى العلم فيلزم التكرار . وأنه لا يجوز ، فوجب حمله على كونه محكما في أفعاله بمعنى أن أفعاله تكون محكمة متقنة آمنة من وجوه الخلل والفساد والخبير هو العالم بالشيء المروي . قال الواحدي : وتأويله أنه العالم بما يصح أن يخبر به قال : والخبر علمك بالشيء تقول : لي به خبر أي علم وأصله من الخبر لأنه طريق من طرق العلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المشبهة استدلوا بهذه الآية على أنه تعالى موجود في الجهة التي هي فوق العالم وهو مردود ويدل عليه وجوه : الأول : أنه لو كان موجودا فوق العالم لكان إما أن يكون في الصغر بحيث لا يتميز جانب منه من جانب . وإما أن يكون ذاهباً في الأقطار متمدداً في الجهات . والأول : يقتضي أن يكون في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد . فلو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون إله العالم بعض الذرات المخلوطة بالهبا آت الواقعة في كوة البيت وذلك لا يقوله عاقل ، وإن كان الثاني كان متبعضاً متجزئاً ، وذلك على الله محال . والثاني : أنه إما أن يكون غير متناه من كل الجوانب فيلزم كون ذاته مخالطاً للقاذورات وهو باطل . أو يكون متناهياً من كل الجهات وحينئذ يصح عليه الزيادة والنقصان . وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بمقداره المعين لتخصيص مخصص ، فيكون محدثاً أو يكون متناهياً من بعض الجوانب دون البعض ، فيكون الجانب الموصوف بكونه متناهياً غير الجانب الموصوف بكونه غير متناه وذلك يوجب القسمة والتجزئة . والثالث : إما أن يفسر المكان بالسطح الحاوي أو بالبعد والخلاء . فان كان الأول : فنقول أجسام العالم متناهية فخارج العالم لا خلاء ولا ملاء ولا مكان ولا

حيث ولا جهة ، فيمتنع حصول ذات الله تعالى فيه . وإن كان الثاني فنقول الخلاء متساوي الأجزاء في حقيقته وإذا كان كذلك ، فلو صح حصول الله في جزء من أجزاء ذلك الخلاء لصح حصوله في سائر الأجزاء ، ولو كان كذلك لكان حصوله فيه بتخصيص مخصص ، وكل ما كان واقعاً بالفاعل المختار فهو محدث ، فحصول ذاته في الجزء محدث . وذاته لا تنفك عن ذلك الحصول وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ، فيلزم كون ذاته محدثة وهو محال . والرابع : أن البعد والخلاء أمر قابل للقسمة والتجزئة ، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ومفتقر إلى الموجد ويكون موجده موجوداً قبله . فيكون ذات الله تعالى قد كانت موجودة قبل وجود الخلاء والجهة والحيث والحيز .

وإذا ثبت هذا : فبعد الحيز والجهة والخلاء وجب أن تبقى ذات الله تعالى كما كانت . وإلا فقد وقع التغيير في ذات الله تعالى وذلك محال .

وإذا ثبت هذا وجب القول بكونه منزهاً عن الاحياز والجهات في جميع الأوقات . والخامس : أنه ثبت أن العالم كرة .

وإذا ثبت هذا فالذي يكون فوق رؤس أهل الري يكون تحت أقدام قوم آخرين .

وإذا ثبت هذا ، فاما أن يقال : إنه تعالى فوق أقوام بأعيانهم . أو يقال : إنه تعالى فوق الكل . والأول : باطل ، لأن كونه فوقا لبعضهم يوجب كونه تحتاً لآخرين ، وذلك باطل . والثاني : يوجب كونه تعالى محيطاً بكرة الفلك فيصير حاصل الأمر إلى أن إله العالم هو فلك محيط بجميع الأفلاك وذلك لا يقوله مسلم . والسادس : هو أن لفظ الفوقية في هذه الآية مسبوق بلفظ وملحوق بلفظ آخر . أما انها مسبوقة فلأنها مسبوقة بلفظ القاهر ، والقاهر مشعر بكمال القدرة وتمام المكنة . وأما أنها ملحوقة بلفظ فلأنها ملحوقة بقوله (عباده) وهذا اللفظ مشعر بالمملوكية والمقدورية ، فوجب حمل تلك الفوقية على فوقية القدرة لا على فوقية الجهة .

فان قيل : ما ذكرتموه على الضد من قولكم إن قوله (وهو القاهر فوق عباده) دل على كمال القدرة . فلو حملنا لفظ الفوق على فوقية القدرة لزم التكرار ، فوجب حمله على فوقية المكان والجهة .

قلنا : ليس الأمر كما ذكرتم لأنه قد تكون الذات موصوفة بكونها قاهرة للبعض دون البعض وقوله (فوق عباده) دل على أن ذلك القهر والقدرة عام في حق الكل . والسابع : وهو أنه تعالى : لما ذكر هذه الآية رداً على من يتخذ غير الله وليا ، والتقدير : كأنه قال إنه تعالى فوق

قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخْرَىٰ قُل لَّآ أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿١٩﴾

كل عباده ، ومتى كان الأمر كذلك امتنع اتخاذ غير الله ولياً . وهذه النتيجة إنما يحسن ترتيبها على تلك الفوقيات كان المراد من تلك الفوقية ، الفوقية بالقدرة والقوة . أما لو كان المراد منها الفوقية بالجهة فان ذلك لا يفيد هذا المقصود لأنه لا يلزم من مجرد كونه حاصلا في جهة فوق أن يكون التعويل عليه في كل الأمور مفيداً وأن يكون الرجوع اليه في كل المطالب لازما . أما إذا حملنا ذلك على فوقية القدرة حسن ترتيب هذه النتيجة عليه فظهر بمجموع ما ذكرنا أن المراد ما ذكرناه ، لا ما ذكره أهل التشبيه والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل لا أشهد قل إنما هو إله واحد وإنني بريء مما تشركون ﴾ .

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن الآية تدل على أن أكبر الشهادات وأعظمها شهادة الله تعالى . ثم بين أن شهادة الله حاصلة إلا أن الآية لم تدل على أن تلك الشهادة حصلت في إثبات أي المطالب . فنقول : يمكن أن يكون المراد حصول شهادة الله في ثبوت نبوة محمد ﷺ . ويمكن أن يكون المراد حصول هذه الشهادة في ثبوت وحدانية الله تعالى .

﴿ أما الاحتمال الأول ﴾ فقد روى ابن عباس أن رؤساء أهل مكة قالوا يا محمد ما وجد الله غيرك رسولا وما نرى أحداً يصدقك . وقد سألنا اليهود والنصارى عنك فزعموا أنه لا ذكر لك عندهم بالنبوة فأرنا من يشهد لك بالنبوة . فأنزل الله تعالى هذه الآية وقال قل يا محمد أي شيء أكبر شهادة من الله حتى يعترفوا بالنبوة ، فان أكبر الأشياء شهادة هو الله سبحانه وتعالى . فاذا اعترفوا بذلك فقل إن الله شهيد لي بالنبوة لأنه أوحى إلى هذا القرآن وهذا القرآن معجز ، لأنكم أنتم الفصحاء والبلغاء وقد عجزتم عن معارضته . فاذا كان معجزاً ، كان إظهار الله إياه على وفق دعواي شهادة من الله على كوني صادقا في دعواي . والحاصل : أنهم طلبوا شاهداً

مقبول القول يشهد على نبوته فبين تعالى أن أكبر الأشياء شهادة هو الله ، ثم بين أنه شهد له بالنبوة وهو المراد من قوله (وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ) فهذا تقرير واضح .

﴿ وأما الاحتمال الثاني ﴾ وهو أن يكون المراد حصول هذه الشهادة في وحدانية الله تعالى .

فاعلم أن هذا الكلام يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة ، وهي أنا نقول : المطالب على أقسام ثلاثة : منها ما يمتنع إثباته بالدلائل السمعية فان كل ما يتوقف صحة السمع على صحته امتنع إثباته بالسمع ، والا لزم الدور . ومنها ما يمتنع إثباته بالعقل وهو كل شيء يصح وجوده ويصح عدمه عقلا ، فلا امتناع في أحد الطرفين أصلا ، فالقطع على أحد الطرفين بعينه لا يمكن إلا بالدليل السمعي ، ومنها ما يمكن إثباته بالعقل والسمع معا ، وهو كل أمر عقلي لا يتوقف على العلم به ، فلا جرم أمكن إثباته بالدلائل السمعية .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (قل الله شهيد بيني وبينكم) في إثبات الوحدانية والبراءة عن الشركاء والأضداد والأنداد والأمثال والأشباه .

ثم قال (وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ) أي إن القول بالتوحيد هو الحق الواجب ، وأن القول بالشرك باطل مردود .

﴿ المسألة الثانية ﴾ نقل عن جهم أنه ينكر كونه تعالى شيئا .

واعلم أنه لا ينازع في كونه تعالى ذاتا موجودا وحقيقة إلا أنه ينكر تسميته تعالى بكونه شيئا ، فيكون هذا خلافا في مجرد العبارة . واحتج الجمهور على تسمية الله تعالى بالشيء بهذه الآية وتقريره أنه قال أي الأشياء أكبر شهادة . ثم ذكر في الجواب عن هذا السؤال قوله (قل الله) وهذا يوجب كونه تعالى شيئا ، كما أنه لو قال : أي الناس أصدق ؛ فلو قيل : جبريل ، كان هذا الجواب خطأ لأن جبريل ليس من الناس . فكذا ههنا .

فان قيل : قوله (قل الله شهيد بيني وبينكم) كلام تام مستقبل بنفسه لا تعلق له بما قبله لأن قوله (الله) مبتدأ ، وقوله (شهيد بيني وبينكم) خبره ، وهو جملة تامة مستقلة بنفسها لا تعلق لها بما قبلها .

قلنا الجواب فيه وجهين : الأول : أن نقول قوله (قل أي شيء أكبر شهادة) لا شك أنه سؤال ولا بد له من جواب : إما مذكور ، وإما محذوف .

فان قلنا : الجواب مذكور : كان الجواب هو قوله (قل الله) وههنا يتم الكلام . فأما قوله (شهيد بيني وبينكم) فههنا يضمر مبتدأ ، والتقدير : وهو شهيد بيني وبينكم ، وعند هذا يصح الاستدلال المذكور .

وأما إن قلنا : الجواب محذوف . فنقول : هذا على خلاف الدليل ، وأيضاً فبتقدير أن يكون الجواب محذوفا ، إلا أن ذلك المحذوف لا بد وأن يكون أمرا يدل المذكور عليه ويكون لائقا بذلك الموضع .

والجواب اللائق بقوله (أي شيء أكبر شهادة) هو أن يقال : هو الله ، ثم يقال بعده (الله شهيد بيني وبينكم) وعلى هذا التقدير فيصح الاستدلال بهذه الآية أيضاً على أنه تعالى يسمى باسم الشيء فهذا تمام تقرير هذا الدليل .

وفي المسألة دليل آخر وهو قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) والمراد بوجهه ذاته ، فهذا يدل على أنه تعالى استثنى ذات نفسه من قوله (كل شيء) والمستثنى يجب أن يكون داخلا تحت المستثنى منه ، فهذا يدل على أنه تعالى يسمى باسم الشيء . واحتج جهم على فساد هذا الأسم بوجوه : الأول : قوله تعالى (ليس كمثله شيء) والمراد ليس مثل مثله شيء وذات كل شيء مثل مثل نفسه فهذا تصريح بأن الله تعالى لا يسمى باسم الشيء ولا يقال الكاف زائدة ، والتقدير : ليس مثله شيء لأن جعل كلمة من كلمات القرآن عبثا باطلا لا يليق بأهل الدين المصير اليه إلا عند الضرورة الشديدة . والثاني : قوله تعالى (الله خالق كل شيء) ولو كان تعالى مسمى بالشيء لزم كونه خالقا لنفسه وهو محال ، لا يقال : هذا عام دخله التخصيص لأنا نقول : إدخال التخصيص انما يجوز في صورة نادرة شاذة لا يؤ به بها ولا يلتفت اليها ، فيجري وجودها مجرى عدمها ، فيطلق لفظ الكل على الأكثر تنبيها على أن البقية جارية مجرى العدم ومن المعلوم أن الباري تعالى لو كان مسمى باسم الشيء لكان هو تعالى أعظم الأشياء وأشرفها ، وإطلاق لفظ الكل مع أن يكون هذا القسم خارجا عنه يكون محض كذب ولا يكون من باب التخصيص . الثالث : التمسك بقوله (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) والأسم إنما يحسن لحسن مسماه وهو أن يدل على صفة من صفات الكمال ونعت من نعوت الجلال ولفظ الشيء أعم الأشياء فيكون مسماه حاصلا في أحسن الأشياء وفي أرذلها ومتى كان كذلك لم يكن المسمى بهذا اللفظ صفة من صفات الكمال ولا نعتا من نعوت الجلال . فوجب أن لا يجوز دعوة الله تعالى بهذا الأسم لأن هذا الأسم لما لم يكن من الأسماء الحسنى والله تعالى أمر بأن يدعى بالاسماء الحسنى وجب أن لا يجوز دعاء الله تعالى بهذا الأسم وكل من منع من دعاء الله

بهذا الاسم قال : إن هذا اللفظ ليس اسما من أسماء الله تعالى ألبتة . الرابع : أن اسم الشيء يتناول المعدوم ، فوجب أن لا يجوز إطلاقه على الله تعالى بيان : الأول : قوله تعالى (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا) سمى الشيء الذي سيفعله غدا باسم الشيء في الحال والذي سيفعله غدا يكون معدوما في الحال فدل ذلك على أن اسم الشيء يقع على المعدوم .

وإذا ثبت هذا فقولنا : إنه شيء لا يفيد امتياز ذاته عن سائر الذوات بصفة معلومة ولا بخاصة متميزة . ولا يفيد كونه موجودا فيكون هذا لفظا لا يفيد فائدة في حق الله تعالى ألبتة ، فكان عبثا مطلقا ، فوجب ان لا يجوز إطلاقه على الله تعالى .

والجواب عن هذه الوجوه أن يقال : لما تعارضت الدلائل .

فنقول : لفظ الشيء أعم الألفاظ ، ومتى صدق الخاص صدق العام ، فمتى صدق فيه كونه ذاتا وحقيقة وجب أن يصدق عليه كونه شيئاً وذلك هو المطلوب والله أعلم .

أما قوله (وأوحى إلى هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ ﴾ فالمراد أنه تعالى أوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ، وهو خطاب لأهل مكة ، وقوله (ومن بلغ) عطف على المخاطبين من أهل مكة أي لانذركم به ، وأنذر كل من بلغه القرآن من العرب والعجم ، وقيل من الثقلين ، وقيل : من بلغه إلى يوم القيامة ، وعن سعيد بن جبير : من بلغه القرآن ، فكأنما رأى محمدا ﷺ ، وعلى هذا التفسير فيحصل في الآية حذف ، والتقدير : وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ، ومن بلغه هذا القرآن . إلا أن هذا العائد محذوف لدلالة الكلام عليه ، كما يقال الذي رأيت زيد ، والذي ضربت عمرو . وفي تفسير قوله (ومن بلغ) قول آخر ، وهو أن يكون قوله (ومن بلغ) أي ومن احتلم وبلغ حد التكليف ، وعند هذا لا يحتاج إلى إضمار العائد إلا أن الجمهور على القول الأول .

أما قوله ﴿ أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل لا أشهد قل إنما هو إله واحد وإنني بريء مما تشركون ﴾ فنقول : فيه بحثان :

﴿ البحث الأول ﴾ قرأ ابن كثير : (أينكم) بهمزة وكسرة بعدها خفيفة مشبهة ياء ساكنة بلا مد ، وأبو عمرو . وقالوا عن نافع كذلك . إلا أنه يمد والباقون بهمزتين بلا مد .

﴿ والبحث الثاني ﴾ أن هذا استفهام معناه الجحد والانكار . قال الفراء : ولم يقل آخر لأن الآلهة جمع والجمع يقع عليه التأنيث كما قال (ولله الأسماء الحسنى) وقال (فما بال القرون الأولى) ولم يقل الأول ولا الأولين وكل ذلك صواب .

ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمُ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾

ثم قال تعالى ﴿ قل لا أشهد قل إنما هو إله واحد وإنني بريء مما تشركون ﴾ .

واعلم أن هذا الكلام دال على إيجاب التوحيد والبراءة عن الشرك من ثلاثة أوجه : أولها : قوله (قل لا أشهد) أي لا أشهد بما تذكرونه من إثبات الشركاء . وثانيها : قوله (قل إنما هو إله واحد) وكلمة (إنما) تفيد الحصر ، ولفظ الواحد صريح في التوحيد ونفي الشركاء . وثالثها : قوله (إنني بريء مما تشركون) وفيه تصريح بالبراءة عن إثبات الشركاء . فثبت دلالة هذه الآية على إيجاب التوحيد بأعظم طرق البيان وأبلغ وجوه التأكيد . قال العلماء : المستحب لمن أسلم ابتداء أن يأتي بالشهادتين ويتبرأ من كل دين سوى دين الاسلام . ونص الشافعي رحمه الله : على استحباب ضم التبري إلى الشهادة لقوله (وإنني بريء مما تشركون) عقيب التصريح بالتوحيد .

قوله تعالى ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ﴾ .

اعلم أنا روينا في الآية الأولى أن الكفار سألوا اليهود والنصارى عن صفة محمد عليه الصلاة والسلام فأنكروا دلالة التوراة والانجيل على نبوته ، فبين الله تعالى في الآية الأولى أن شهادة الله على صحة نبوته كافية في ثبوتها وتحققها ، ثم بين في هذه الآية أنهم كذبوا في قولهم انا لا نعرف محمدا عليه الصلاة والسلام ، لأنهم يعرفونه بالنبوة والرسالة كما يعرفون أبناءهم لما روى أنه لما قدم رسول الله ﷺ المدينة . قال عمر لعبدالله بن سلام : أنزل الله على نبيه هذه الآية فكيف هذه المعرفة ، فقال يا عمر . لقد عرفته فيكم حين رأيته كما أعرف ابني ولانا أشد معرفة بمحمد مني يا بني لأني لا أدري ما صنع النساء وأشهد أنه حق من الله تعالى .

واعلم أن ظاهر هذه الآية يقتضي أن يكون علمهم بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام مثل علمهم بأبنائهم وفيه سؤال وهو أن يقال : المكتوب في التوراة والانجيل مجرد أنه سيخرج نبي في آخر الزمان يدعو الخلق إلى الدين الحق ، أو المكتوب فيه هذا المعنى مع تعين الزمان والمكان والنسب والصفة والحلية والشكل ، فان كان الأول فذلك القدر لا يدل على أن ذلك الشخص هو محمد عليه السلام ، فكيف يصح أن يقال : علمهم بنبوته مثل علمهم ببنوة أبنائهم ، وإن

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِهِۦٓ ۗ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢١﴾ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٢٢﴾

كان الثاني وجب أن يكون جميع اليهود والنصارى عالمين بالضرورة من التوراة والانجيل بكون محمد عليه الصلاة والسلام نبيا من عند الله تعالى ، والكذب على الجمع العظيم لا يجوز لأنا نعلم بالضرورة أن التوراة والانجيل ما كانا مشتملين على هذه التفاصيل التامة الكاملة ، لأن هذا التفصيل إما أن يقال : إنه كان باقيا في التوراة والانجيل حال ظهور الرسول عليه الصلاة والسلام أو يقال : إنه ما بقيت هذه التفاصيل في التوراة والانجيل في وقت ظهوره لأجل أن التحريف قد تطرق اليهما قبل ذلك ، والأول باطل لأن إخفاء مثل هذه التفاصيل التامة في كتاب وصل إلى أهل الشرق والغرب ممتنع ، والثاني أيضا باطل ، لأن على هذا التقدير لم يكن يهود ذلك الزمان ونصارى ذلك الزمان عالمين بنبوة محمد ﷺ علمهم ببنوة أبنائهم ، وحينئذ يسقط هذا الكلام .

والجواب عن الأول : أن يقال : المراد بـ « الذين آتيناهم الكتاب) اليهود والنصارى ، وهم كانوا أهلا للنظر والاستدلال ، وكانوا قد شاهدوا ظهور المعجزات على الرسول عليه الصلاة والسلام ، فعرفوا بواسطة تلك المعجزات كونه رسولا من عند الله ، والمقصود من تشبيه إحدى المعرفتين بالمعرفة الثانية هذا القدر الذي ذكرناه .

أما قوله ﴿الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ﴾ ففيه قولان : الأول : أن قوله (الذين) صفة للذين الأولى ، فيكون عاملها واحدا ويكون المقصود وعيد المعاندين الذين يعرفون ويجحدون . والثاني : أن قوله الذين خسروا أنفسهم ابتداء . وقوله (فهم لا يؤمنون) خبره ، وفي قوله (الذين خسروا) وجهان : الأول : أنهم خسروا أنفسهم بمعنى الهلاك الدائم الذي حصل لهم بسبب الكفر والثاني : جاء في التفسير أنه ليس من كافر ولا مؤمن إلا وله منزلة في الجنة ، فمن كفر صارت منزلته إلى من أسلم فيكون قد خسر نفسه وأهله بأن ورث منزلته غيره .

قوله تعالى ﴿ ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح الظالمون ويوم نحشرهم جميعاً ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما حكم على أولئك المنكرين بالخسران في الآية الأولى بين في هذه الآية سبب ذلك الخسران ، وهو أمران : أحدهما : أن يفترى على الله كذبا ، وهذا الافتراء يحتمل وجوها : الأول : أن كفار مكة كانوا يقولون هذه الأصنام شركاء الله ، والله سبحانه وتعالى أمرهم بعبادتها والتقرب اليها ، وكانوا أيضاً يقولون الملائكة بنات الله ، ثم نسبوا إلى الله تحريم البحائر والسوائب . وثانيها : أن اليهود والنصارى كانوا يقولون : حصل في التوراة والانجيل أن هاتين الشريعتين لا يتطرق إليهما النسخ والتغيير ، وأنهما لا يجيء بعدهما نبي ، وثالثها : ما ذكره الله تعالى في قوله (وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها) ورابعها : أن اليهود كانوا يقولون (نحن أبناء الله وأحباؤه) وكانوا يقولون (لن تمسنا النار إلا أياما معدودة) وخامسها : أن بعض الجهال منهم كان يقول : إن الله فقير ونحن أغنياء ، وأمثال هذه الأباطيل التي كانوا ينسبونها إلى الله كثيرة ، وكلها افتراء منهم على الله .

﴿ والنوع الثاني ﴾ من أسباب خسرانهم تكذيبهم بآيات الله ، والمراد منه قدحهم في معجزات محمد ﷺ ، وطعنهم فيها وإنكارهم كون القرآن معجزة قاهرة بينة ، ثم إنه تعالى لما حكى عنهم هذين الأمرين قال (إنه لا يفلح الظالمون) أي لا يظفرون بمطالبهم في الدنيا وفي الآخرة بل يبقون في الحرمان والخذلان .

أما قوله ﴿ ويوم نحشرهم جميعا ﴾ ففي ناصب قوله (ويوم) أقوال : الأول : أنه محذوف وتقديره (ويوم نحشرهم) كان كيت وكيت ، فترك ليبقى على الابهام الذي هو أدخل في التخويف ، والثاني : التقدير اذكر يوم نحشرهم ، والثالث : أنه معطوف على محذوف كأنه قيل لا يفلح الظالمون أبدا ويوم نحشرهم .

وأما قوله ﴿ ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ﴾ فالمقصود منه التقريع والتبكيت لا السؤال ، ويحتمل أن يكون معناه أين نفس الشركاء ، ويحتمل أن يكون المراد أين شفاعتهم لكم وانتفاعكم بهم ، وعلى كلا الوجهين : لا يكون الكلام . إلا توبيخا وتقريعا وتقريرا في نفوسهم أن الذي كانوا يظنونه مأيوس عنه ، وصار ذلك تنبيها لهم في دار الدنيا على فساد هذه الطريقة ، والعائد على الموصول من قوله (الذين كنتم تزعمون) محذوف ، والتقدير : الذين كنتم تزعمون انهم شفعاء ، فحذف مفعول الزعم لدلالة السؤال عليه ، قال ابن عباس : وكل زعم في كتاب الله كذب .

ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُواْ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾ ٱنظُرْ كَيْفَ كَذَبُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ ﴿٢٤﴾

قوله تعالى ﴿ ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين أنظر كيف كذبوا على أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون ﴾ .

اعلم ان ههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم ثم لم تكن فتنتهم بالتاء المنقطة من فوق وفتنتهم بالرفع ، وقرأ حمزة والكسائي ، ثم لم يكن بالياء فتنتهم بالنصب ، وأما القراءة بالتاء المنقطة من فوق ونصب الفتنة ، فههنا قوله أن قالوا : في محل الرفع لسكونه اسم تكن ، وإنما أنث لتأنيث الخبر كقوله من كانت أمك أولان ما قالوا : فتنة في المعنى ، ويجوز تأويل إلا أن قالوا لا مقالتهم وأما القراءة بالياء المنقطة من تحت ، ونصب فتنتهم ، فههنا قوله ان قالوا : في محل الرفع لكونه اسم يكن ، وفتنتهم هو الخبر . قال الواحدي : الاختيار قراءة من جعل أن قالوا الأسم دون الخبر لأن أنْ إذا وصلت بالفعل لم توصف فأشبهت بامتناع وصفها المضمر ، فكما أن المظهر والمضمر ، إذا اجتمعا كان جعل المضمر اسما أولى من جعله خبرا ، فكذا ههنا تقول كنت القائم ، فجعلت المضمر اسما والمظهر خبرا فكذا ههنا ، ونقول قراءة حمزة والكسائي : والله ربنا بنصب قوله ربنا لوجهين : أحدهما : باضمار أعني وأذكر ، والثاني : على النداء ، أي والله يا ربنا ، والباقون بكسر الباء على انه صفة لله تعالى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الزجاج : تأويل هذه الآية حسن في اللغة لا يعرفه إلا من عرف معاني الكلام وتصرف العرب في ذلك ، وذلك أن الله تعالى بين كون المشركين مفتونين بشركهم متهالكين على حبه ، فأعلم في هذه الآية انه لم يكن افتتانهم بشركهم واقامتهم عليه ، إلا أن تبرؤا منه وتباعدوا عنه ، فحلفوا انهم ما كانوا مشركين : ومثاله أن ترى انسانا يحب عاريا مذموم الطريقة فاذا وقع في محنة بسببه تبرأ منه ، فيقال له ما كانت محبتك لفلان ، إلا أن انتفيت منه فالمراد بالفتنة ههنا افتتانهم بالأوثان ، ويتأكد هذا الوجه بما روى عطاء عن ابن عباس : انه قال ثم لم تكن فتنتهم معناه شركهم في الدنيا ، وهذا القول راجع الى حذف المضاف لأن المعنى ثم لم تكن عاقبة فتنتهم إلا البراءة ، ومثله قولك ما كانت محبتك لفلان ، إلا أن فررت منه وتركته .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ظاهر الآية يقتضي : انهم حلفوا في القيامة على أنهم ما كانوا مشركين ، وهذا يقتضي اقدامهم على الكذب يوم القيامة ، وللناس فيه قولان : الأول : وهو قول ابي علي الجبائي ، والقاضي : ان أهل القيامة لا يجوز اقدامهم على الكذب . واحتجا عليه بوجوه : الأول : ان أهل القيامة يعرفون الله تعالى بالاضطرار ، إذ لو عرفوه بالاستدلال لصار موقف القيامة دار التكليف ، وذلك باطل ، وإذا كانوا عارفين بالله على سبيل الاضطرار ، وجب أن يكونوا ملجئين إلى أن لا يفعلوا القبيح بمعنى انهم يعلمون انهم لو راموا فعل القبيح لمنعهم الله منه لأن مع زوال التكليف لو لم يحصل هذا المعنى ، لكان ذلك اطلاقهم في فعل القبيح ، وأنه لا يجوز، فثبت أن أهل القيامة يعلمون الله بالاضطرار وثبت أنه متى كان كذلك كانوا ملجئين إلى ترك القبيح ، وذلك يقتضي انه لا يقدم أحد من أهل القيامة على فعل القبيح .

فان قيل : لم لا يجوز ان يقال : انه لا يجوز منهم فعل القبيح ، إذا كانوا عقلا إلا انا نقول : لم لا يجوز ان يقال : انه وقع منهم هذا الكذب لأنهم لما عاينوا أهوال القيامة اضطربت عقولهم ، فقالوا : هذا القول الكذب عند اختلال عقولهم أو يقال : انهم نسوا كونهم مشركين في الدنيا .

والجواب عن الأول : انه تعالى لا يجوز أن يحشرهم : ويورد عليهم التوبيخ بقوله (أين شركاؤكم) ثم يحكى عنهم ما يجري مجرى الاعتذار مع أنهم غير عقلاء ، لأن هذا لا يليق بحكمة الله تعالى ، وأيضا فالمكلفون لا بد وأن يكونوا عقلاء يوم القيامة ، ليعلموا أنهم بما يعاملهم الله به غير مظلومين .

والجواب عن الثاني : ان النسيان : لما كانوا عليه في دار الدنيا مع كمال العقل بعيد لأن العاقل لا يجوز أن ينسى مثل هذه الأحوال ، وان بعد العهد ، وإنما يجوز أن ينسى اليسير من الأمور ولولا أن الأمر كذلك لجوزنا أن يكون العاقل قد مارس الولايات العظيمة دهرا طويلا ، ومع ذلك فقد نسيه ، ومعلوم ان تجويزه يوجب السفسطة .

﴿ الحجة الثانية ﴾ ان القوم الذين أقدموا على ذلك الكذب إما أن يقال : انهم ما كانوا عقلاء أو كانوا عقلاء ، فان قلنا إنهم ما كانوا عقلاء فهذا باطل لأنه لا يليق بحكمة الله تعالى أن يحكى كلام المجانين في معرض تمهيد العذر ، وإن قلنا أنهم كانوا عقلاء فهم يعلمون أن الله تعالى عالم بأحوالهم ، مطلع على أفعالهم ويعلمون أن تجويز الكذب على الله محال ، وأنهم لا يستفيدون بذلك الكذب إلا زيادة المقت والغضب ، واذا كان الأمر كذلك امتنع إقدامهم في مثل هذه الحالة على الكذب .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ أنهم لو كذبوا في موقف القيامة ثم حلفوا على ذلك الكذب لكانوا قد

أقدموا على هذين النوعين من القبح والذنب وذلك يوجب العقاب ، فتصير الدار الآخرة دار التكليف ، وقد أجمعوا على أنه ليس الأمر كذلك ، وأما إن قيل إنهم لا يستحقون على ذلك الكذب ، وعلى ذلك الحلف الكاذب عقابا وذما ، فهذا يقتضي حصول الأذن من الله تعالى في ارتكاب القبائح والذنوب ، وأنه باطل ، فثبت بهذه الوجوه أنه لا يجوز إقدام أهل القيامة على القبيح والكذب .

وإذا ثبت هذا : فعند ذلك قالوا يحمل قوله (والله ربنا ما كنا مشركين) أي ما كنا مشركين في اعتقادنا وظنوننا ، وذلك لأن القوم كانوا يعتقدون في أنفسهم أنهم كانوا موحدين متباعدين من الشرك .

فان قيل : فعلى هذا التقدير : يكونون صادقين فيما أخبروا عنه لأنهم أخبروا بأنهم كانوا غير مشركين عند أنفسهم ، فلماذا قال الله تعالى (انظر كيف كذبوا على أنفسهم) ولنا أنه ليس تحت قوله (انظر كيف كذبوا على أنفسهم) أنهم كذبوا فيما تقدم ذكره من قوله (والله ربنا ما كنا مشركين) حتى يلزمنا هذا السؤال بل يجوز أن يكون المراد انظر كيف كذبوا على انفسهم في دار الدنيا في أمور كانوا يخبرون عنها كقولهم : أنهم على صواب وأن ما هم عليه ليس بشرك والكذب يصح عليهم في دار الدنيا . وانما ينفي ذلك عنهم في الآخرة ، والحاصل أن المقصود من قوله تعالى (انظر كيف كذبوا على أنفسهم) اختلاف الحالين ، وأنهم في دار الدنيا كانوا يكذبون ولا يحترزون عنه وأنهم في الآخرة يحترزون عن الكذب ولكن حيث لا ينفعهم الصدق فلتعلق احد الأمرين بالآخر أظهر الله تعالى للرسول ذلك وبين أن القوم لأجل شركهم كيف يكون حالهم في الآخرة عند الاعتذار مع أنهم كانوا في دار الدنيا يكذبون على أنفسهم ويزعمون أنهم على صواب . هذا جملة كلام القاضي في تقرير القول الذي اختاره أبو علي الجبائي .

﴿ والقول الثاني ﴾ وهو قول جمهور المفسرين أن الكفار يكذبون في هذا القول قالوا : والدليل على أن الكفار قد يكذبون في القيامة وجوه : الأول : أنه تعالى حكى عنهم أنهم يقولون (ربنا أخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون) مع أنه تعالى أخبر عنهم بقوله (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) والثاني : قوله تعالى (يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شيء ألا إنهم هم الكاذبون) بعد قوله (ويحلفون على الكذب) فشبه كذبهم في الآخرة بكذبهم في الدنيا . والثالث : قوله تعالى حكاية عنهم (قال كم لبثتم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم) وكل ذلك يدل على اقدامهم في بعض الأوقات على الكذب .

وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن يَرَوْا كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾

والرابع : قوله حكاية عنهم (ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك) . وقد علموا أنه تعالى لا يقضي عليهم بالخلاص . والخامس : أنه تعالى في هذه الآية حكى عنهم (أنهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين) وحمل هذا على أن المراد ما كنا مشركين في ظنوننا وعقائدنا مخالفة للظاهر . ثم حمل قوله بعد ذلك (انظر كيف كذبوا على أنفسهم) على أنهم كذبوا في الدنيا يوجب فك نظم الآية ، وصرف أول الآية الى أحوال القيامة وصرف آخرها الى أحوال الدنيا وهو في غاية البعد .
أما قوله إما أن يكونوا قد كذبوا حال كمال العقل أو حال نقصان العقل فنقول : لا يبعد أن يقال إنهم حال ما عاينوا أهوال القيامة ، وشاهدوا موجبات الخوف الشديد اختلت عقولهم فذكروا هذا الكلام في ذلك الوقت وقوله : كيف يليق بحكمة الله تعالى أن يحكى عنهم ما ذكروه في حال اضطراب العقول ، فهذا يوجب الخوف الشديد عند سماع هذا الكلام حال كونهم في الدنيا ولا مقصود من تنزيل هذه الآيات الا ذلك . وأما قوله ثانيا المكلفون لا بد أن يكونوا عقلاء يوم القيامة فنقول : اختلال عقولهم ساعة واحدة حال ما يتكلمون بهذا الكلام لا يمنع من كمال عقولهم في سائر الأوقات . فهذا تمام الكلام في هذه المسألة والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿ انظر كيف كذبوا على أنفسهم ﴾ فالمراد انكارهم كونهم مشركين ، وقوله (وضل عنهم) عطف على قوله (كذبوا) تقديره : وكيف ضل عنهم ما كانوا يفترون بعبادته من الاصنام فلم تغن عنهم شيئاً وذلك أنهم كانوا يرجون شفاعتها ونصرتها لهم .

قوله تعالى ﴿ ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى إذا جاؤك يجادلونك يقول الذين كفروا ان هذا الا أساطير الأولين ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما بين أحوال الكفار في الآخرة أتبعه بما يوجب اليأس عن ايمان بعضهم فقال (ومنهم من يستمع اليك) وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال ابن عباس حضر عند رسول الله ﷺ أبو سفيان والوليد ابن المغيرة

والنضر بن الحرث وعقبة وعتبة وشيبة ابنا ربيعة وأمية وأبي ابنا خلف والحرث بن عامر وأبو جهل واستمعوا الى حديث الرسول ﷺ ، فقالوا للنضر ما يقول محمد فقال : لا أدري ما يقول لكني أراه يحرك شفتيه ويتكلم بأساطير الأولين كالذي كنت أحدثكم به عن أخبار القرون الأولى وقال أبو سفيان اني لا أرى بعض ما يقول حقا . فقال أبو جهل كلا فأنزل الله تعالى (ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه) والأكنة جمع كنان وهو ما وقى شيئا وستره ، مثل عنان وأعنة ، والفعل منه كننت وأكننت . وأما قوله (أن يفقهوه) فقال الزجاج : موضع « أن » نصب على أنه مفعول له . والمعنى وجعلنا على قلوبهم أكنة لكراهة أن يفقهوه فلما حذفت « اللام » نصبت الكراهة ، ولما حذفت الكراهة انتقل نصبها إلى « أن » وقوله (وفي آذانهم وقرا) قال ابن السكيت : الوقر الثقل في الأذن .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى قد يصرف عن الايمان ، ويمنع منه ويحول بين الرجل وبينه ، وذلك لأن هذه الآية تدل على أنه جعل القلب في الكنان الذي يمنعه عن الايمان ، وذلك هو المطلوب . قالت المعتزلة : لا يمكن اجراء هذه الآية على ظاهرها ويدل عليه وجوه : الأول : أنه تعالى انما أنزل القرآن ليكون حجة للرسول على الكفار لا ليكون حجة للكفار على الرسول ، ولو كان المراد من هذه الآية أنه تعالى منع الكفار عن الايمان لكان لهم أن يقولوا للرسول لما حكم الله تعالى بأنه منعنا من الايمان فلم يذمنا على ترك الايمان ، ولم يدعونا الى فعل الايمان ؟ الثاني : أنه تعالى لو منعهم من الايمان ثم دعاهم اليه لكان ذلك تكليفا للعاجز وهو منفى بصريح العقل وبقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) الثالث : أنه تعالى حكى صريح هذا الكلام عن الكفار في معرض الذم فقال تعالى (وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر) وقال في آية أخرى (وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم) وإذا كان قد حكى الله تعالى هذا المذهب عنهم في معرض الذم لهم امتنع أن يذكره ههنا في معرض التقريع والتوبيخ ، والا لزم التناقض . والرابع : أنه لا نزاع أن القوم كانوا يفهمون ويسمعون ويعقلون . والخامس : أن هذه الآية وردت في معرض الذم لهم على ترك الايمان ولو كان هذا الصد والمنع من قبل الله تعالى لما كانوا مذمومين بل كانوا معذورين . والسادس : أن قوله (حتى إذا جاؤك يجادلونك) يدل على أنهم كانوا يفقهون ويميزون الحق من الباطل ، وعند هذا قالوا لا بد من التأويل وهو من وجوه : الأول : قال الجبائي أن القوم كانوا يستمعون لقراءة الرسول ﷺ ليتوسلوا بسماع قراءته إلى معرفة مكانه بالليل فيقصدوا قتله وإيذاءه . فعند ذلك كان الله سبحانه وتعالى يلقى على قلوبهم النوم ، وهو المراد من الأكنة ، ويثقل أسماعهم عن استماع تلك القراءة بسبب ذلك النوم ، وهو المراد من

قوله (وفي آذانهم وقر) والثاني : ان الانسان الذي علم الله منه انه لا يؤمن وانه يموت على الكفر فانه تعالى يسم قلبه بعلامة مخصوصة يستدل الملائكة برؤيتها على أنه لا يؤمن . فصارت تلك العلامة دلالة على أنهم لا يؤمنون .

وإذا ثبت هذا فنقول : لا يبعد تسمية تلك العلامة بالكنان والغطاء المانع ، مع أن تلك العلامة في نفسها ليست مانعة عن الايمان .

والتأويل الثالث : أنهم لما أصروا على الكفر وعاندوا وصمموا عليه ، فصار عدولهم عن الايمان والحالة هذه كالكنان المانع عن الايمان ، فذكر الله تعالى الكنان كناية عن هذا المعنى .

والتأويل الرابع : أنه تعالى لما منعهم الالطاف التي انما تصلح أن تفعل بمن قد اهتدى فاخلاهم منها ، وفوض أمرهم إلى أنفسهم لسوء صنيعهم لم يبعد أن يضيف ذلك إلى نفسه فيقول (وجعلنا على قلوبهم أكنة) .

والتأويل الخامس : أن يكون هذا الكلام ورد حكاية لما كانوا يذكرونه من قولهم (وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر) .

والجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها في بيان أنه لا يمكن حمل الكنان والوقر على أن الله تعالى منعهم عن الايمان ، وهو أن نقول : بل البرهان العقلي الساطع قائم على صحة هذا المعنى ، وذلك لأن العبد الذي أتى بالكفر ان لم يقدر على الاتيان بالايمان ، فقد صح قولنا إنه تعالى هو الذي حمله على الكفر وصده عن الايمان . وأما إن قلنا : ان القادر على الكفر كان قادرا على الايمان فنقول : يمتنع صيرورة تلك القدرة مصدرا للكفر دون الايمان ، إلا عند انضمام تلك الداعية ، وقد عرفت في هذا الكتاب أن مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل ، فيكون الكفر على هذا التقدير من الله تعالى،وتكون تلك الداعية الجارة إلى الكفر كنانا للقلب عن الايمان ، ووقرا للسمع عن استماع دلائل الايمان ، فثبت بما ذكرنا أن البرهان العقلي مطابق لما دل عليه ظاهر هذه الآية .

واذا ثبت بالدليل العقلي صحة ما دل عليه ظاهر هذه الآية ، وجب حمل هذه الآية عليه عملا بالبرهان وبظاهر القرآن ، والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أنه تعالى قال (ومنهم من يستمع اليك) فذكره بصيغة الأفراد ثم قال (على قلوبهم) فذكره بصيغة الجمع . وانما حسن ذلك لأن صيغة « من » واحد في اللفظ جمع في المعنى .

وأما قوله تعالى ﴿ وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها ﴾ قال ابن عباس : وان يروا كل دليل وحجة لا يؤمنوا بها لأجل أن الله تعالى جعل على قلوبهم أكنة ، وهذه الآية تدل على فساد التأويل الأول الذي نقلناه عن الجبائي ، ولأنه لو كان المراد من قوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم أكنة) القاء النوم على قلوب الكفار لئلا يمكنهم التوسل بسماع صوته على وجدان مكانه لما كان قوله (وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها) لائقا بهذا الكلام ، وأيضا لو كان المراد ما ذكره الجبائي لكان يجب أن يقال : وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يسمعوه ، لأن المقصود الذي ذكره الجبائي انما يحصل بالمنع من سماع صوت الرسول عليه السلام . أما المنع من نفس كلامه ومن فهم مقصوده ، فلا تعلق له بما ذكره الجبائي فظهر سقوط قوله . والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿ حتى إذا جاؤك يجادلونك ﴾ فاعلم أن هذا الكلام جملة أخرى مرتبة على ما قبلها و (حتى) في هذا الموضع هي التي يقع بعدها الجمل ، والجملة هي قوله (إذا جاؤك يجادلونك) يقول الذين كفروا ، ويجادلونك في موضع الحال وقوله (يقول الذين كفروا) تفسير لقوله (يجادلونك) والمعنى أنه بلغ بتكذيبهم الآيات إلى أنهم يجادلونك ويناكرونك ، وفسر مجادلتهم بانهم يقولون (ان هذا إلا أساطير الأولين) قال الواحدي : وأصل الأساطير من السطر ، وهو أن يجعل شيئا ممتدا مؤلفا ومنه سطر الكتاب وسطر من شجر مغروس . قال ابن السكيت : يقال سطر وسطر ، فمن قال سطر فجمعه في القليل أسطر والكثير سطور ، ومن قال سطر فجمعه أسطار ، والأساطير جمع الجمع ، وقال الجبائي : واحد الأساطير أسطور وأسطورة وأسطير وأسطيرة ، وقال الزجاج ، واحد الاساطير أسطورة مثل احاديث وأحدوثة . وقال أبو زيد : الأساطير من الجمع الذي لا واحد له مثل عباديد . ثم قال الجمهور : أساطير الأولين ما سطره الأولون . قال ابن عباس : معناه أحاديث الأولين التي كانوا يسطرونها أي يكتبونها . فأما قول من فسر الأساطير بالترهات ، فهو معنى وليس مفسرا . ولما كانت أساطير الأولين مثل حديث رستم واسفنديار كلاما لا فائدة فيه لا جرم فسرت أساطير الأولين بالترهات .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اعلم أنه كان مقصود القوم من ذكر قولهم (ان هذا إلا أساطير الأولين) القدح في كون القرآن معجزا فكأنهم قالوا : ان هذا الكلام من جنس سائر الحكايات المكتوبة ، والقصص المذكورة للأولين ، واذا كان هذا من جنس تلك الكتب المشتملة على حكايات الأولين وأقاصيص الأقدمين لم يكن معجزا خارقا للعادة . وأجاب القاضي عنه بأن قال : هذا السؤال مدفوع لأنه يلزم أن يقال لو كان في مقدوركم معارضته لوجب أن تأتوا بتلك المعارضة . وحيث لم يقدروا عليها ظهر أنها معجزة . ولقائل أن يقول : كان للقوم أن يقولوا

وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْـَٔوْنَ عَنْهُ وَإِن يُهْلِكُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾

نحن وان كنا أرباب هذا اللسان العربي الا أنا لا نعرف كيفية تصنيف الكتب وتأليفها ولسنا أهلا لذلك . ولا يلزم من عجزنا عن التصنيف كون القرآن معجزا لأنا بينا أنه من جنس سائر الكتب المشتملة على أخبار الأولين وأقاصيص الأقدمين .

واعلم أن الجواب عن هذا السؤال سيأتي في الآية المذكورة بعد ذلك .

قوله تعالى ﴿ وهم ينهون عنه وينأون عنه وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون﴾ .

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه تعالى لما بين انهم طعنوا في كون القرآن معجزا بان قالوا : انه من جنس أساطير الأولين وأقاصيص الأقدمين ؛ بين في هذه الآية انهم ينهون عنه وينأون عنه ، وقد سبق ذكر القرآن وذكر محمد عليه السلام ، فالضمير في قوله (عنه) محتمل أن يكون عائدا إلى القرآن وأن يكون عائدا إلى محمد عليه الصلاة والسلام ، فلهذا السبب اختلف المفسرون . فقال بعضهم : (وهم ينهون عنه وينأون عنه) أي عن القرآن وتدبره والاستماع له . وقال آخرون : بل المراد ينهون عن الرسول .

واعلم أن النهي عن الرسول عليه السلام محال . بل لا بد وأن يكون المراد النهي عن فعل يتعلق به عليه الصلاة والسلام ، وهو غير مذكور . فلا جرم حصل فيه قولان : منهم من قال المراد أنهم ينهون عن التصديق بنبوته والاقرار برسالته . وقال عطاء ومقاتل : نزلت في أبي طالب كان ينهي قريشاً عن إيذاء النبي عليه الصلاة والسلام ، ثم يتباعد عنه ولا يتبعه على دينه .

﴿ والقول الأول ﴾ أشبه لوجهين : الأول : أن جميع الآيات المتقدمة على هذه الآية تقتضي ذم طريقتهم ، فكذلك قوله (وهم ينهون عنه) ينبغي أن يكون محمولا على أمر مذموم ، فلو حملناه على أن أبا طالب كان ينهي عن إيذائه ، لما حصل هذا النظم . والثاني : أنه تعالى قال بعد ذلك (وإن يهلكون إلا أنفسهم) يعني به ما تقدم ذكره . ولا يليق ذلك بأن يكون المراد من قوله (وهم ينهون عنه) النهي عن أذيته ، لأن ذلك حسن لا يوجب الهلاك .

فان قيل : إن قوله (وإن يهلكون إلا أنفسهم) يرجع إلى قوله (وينأون عنه) لا إلى قوله (ينهون عنه) لأن المراد بذلك أنهم يبعدون عنه بمفارقة دينه ، وترك الموافقة له وذلك ذم

وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُواْ يَٰلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٧﴾ بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُواْ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿٢٨﴾

فلا يصح ما رجحتم به هذا القول .

قلنا : إن ظاهر قوله (وإن يهلكون إلا أنفسهم) يرجع إلى كل ما تقدم ذكره . لأنه بمنزلة أن يقال : إن فلاناً يبعد عن الشيء الفلاني وينفر عنه ولا يضر بذلك إلا نفسه ، فلا يكون هذا الضرر متعلقاً بأحد الأمرين دون الآخر .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أن أولئك الكفار كانوا يعاملون رسول الله ﷺ بنوعين من القبيح . الأول : إنهم كانوا ينهون الناس عن قبول دينه والاقرار بنبوته . والثاني : كانوا ينأون عنه،والنأي البعد . يقال : نأى ينأى إذا بعد . ثم قال (وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون) قال ابن عباس ، أي وما يهلكون إلا أنفسهم بسبب تماديهم في الكفر وغلوهم فيه . وما يشعرون أنهم يهلكون أنفسهم ويذهبونها إلى النار بما يرتكبون من الكفر والمعصية ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ولو ترى إذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما ذكر صفة من ينهى عن متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وينأى عن طاعته بأنهم يهلكون أنفسهم شرح كيفية ذلك الهلاك بهذه الآية وفيها مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله (ولو ترى) يقتضي له جوابا وقد حذف تفخيما للأمر . وتعظيما للشأن ، وجاز حذفه لعلم المخاطب به وأشباهه كثيرة في القرآن والشعر . ولو قدرت الجواب ، كان التقدير : لرأيت سوء منقلبهم . أو لرأيت سوء حالهم . وحذف الجواب في هذه الأشياء أبلغ في المعنى من إظهاره ، ألا ترى : أنك لو قلت لغلامك ، والله لئن قمت إليك وسكت عن الجواب ، ذهب بفكره إلى أنواع المكروه ، من الضرب ، والقتل ، والكسر ، وعظم الخوف ولم يدر أي الأقسام تبغي . ولو قلت : والله لئن قمت اليك لأضربنك فأتيت بالجواب ، لعلم أنك لم تبلغ شيئا غير الضرب . ولا يخطر بباله نوع من المكروه سواه ، فثبت أن حذف الجواب

أقوى تأثيراً في حصول الخوف . ومنهـم من قال جواب « لـو » مذكور من بعض الوجـوه . والتقدير ولو ترى إذ وقفوا على النار ينوحون . ويقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (وقفوا) يقال وقفته وقفا، ووقفته وقوفا . كما يقـال رجعتـه رجوعا . قال الزجاج : ومعنى (وقفوا على النار) يحتمل ثلاثة أوجه : الأول : يجوز أن يكون قد وقفوا عندها وهم يعاينونها فهم موقوفون على أن يدخلوا النار . والثاني : يجوز أن يكونوا وقفوا عليها وهي تحتهم ، بمعنى أنهم وقفوا فوق النار على الصراط ، وهو جسر فوق جهنم . والثالث : معناه عرفوا حقيقتها تعريفاً من قولك وقفت فلاناً على كلام فلان ؛ أي علمته معناه وعرفته . وفيه وجه رابع . وهم أنهم يكونون في جوف النار ، وتـكون النـار محيطـة بهـم ، ويكونون غائصين فيها. وعلى هذا التقدير فقد أقيم « على » مقام « في » وإنما صح على هذا التقدير ، أن يقال : وقفوا على النار ، لأن النار دركات وطبقات ، بعضها فوق بعض . فيصح هناك معنى الاستعلاء .

فان قيل : فلماذا قال ولو ترى ؟ وذلك يؤذن بالاستقبال . ثم قال بعده إذ وقفوا وكلمة « إذ » للماضي . ثم قال بعده ، فقالوا وهو يدل على الماضي .

قلنا : أن كلمة « إذ » تقام مقام « إذا » إذا أراد المتكلم المبالغة في التكرير والتوكيد ، وإزالة الشبهة لأن الماضي قد وقع واستقر ، فالتعبير عن المستقبل باللفظ الموضوع للماضي ، يفيد المبالغة من هذا الاعتبار .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الزجاج : الامالة في النـار حسنـة جيدة ، لأن ما بعـد الألف مكسور وهو حرف الراء . كأنه تكرر في اللسان فصارت الكسرة فيه كالكسرتين .

أما قوله تعالى ﴿ فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين ﴾ .

ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله (يا ليتنا نرد) يدل على أنهم قد تمنوا ان يردوا إلى الدنيا . فأما قوله (ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين) ففيه قولان : أحدهما : أنه داخل في التمني والتقدير أنهم تمنوا أن يردوا إلى الدنيا ولا يكونوا مكذبين وأن يكونوا مؤمنين .

فان قالوا هذا باطل لأنه تعالى حكم عليهم بكونهم كاذبين بقوله في آخر الآية (وإنهم لكاذبون) والمتمني لا يوصف بكونه كاذبا .

قلنا : لا نسلم أن المتمني لا يوصف بكونه كاذباً لأن من أظهر التمني ، فقد أخبر ضمنا كونه مريداً لذلك الشيء فلم يبعد تكذيبه فيه ، ومثاله أن يقول الرجل : ليت الله يرزقني مالا فأحسن اليك ، فهذا تمن في حكم الوعد ، فلو رزق مالا ولم يحسن إلى صاحبه لقيل أنه كذب في وعده .

﴿ القول الثاني ﴾ أن التمني تم عند قوله (يا ليتنا نرد) وأما قوله (ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين) فهذا الكلام مبتدأ وقوله تعالى في آخر الآية (وإنهم لكاذبون) عائد اليه وتقدير الكلام يا ليتنا نرد ، ثم قالوا ولو رددنا لم نكذب بالدين وكنا من المؤمنين ، ثم إنه تعالى كذبهم وبين أنهم لو ردوا لكذبوا ولأعرضوا عن الايمان .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ ابن عامر نرد ونكذب بالرفع فيهما ونكون بالنصب ، وقرأ حمزة وحفص عن عاصم نرد بالرفع ، ونكذب ونكون بالنصب فيهما ، والباقون بالرفع في الثلاثة ، فحصل من هذا أنهم اتفقوا على الرفع في قوله (نرد) وذلك لأنه داخل في التمني لا محالة ، فأما الذين رفعوا قوله (ولا نكذب . ونكون) ففيه وجهان : الأول : أن يكون معطوفا على قوله (نرد) فتكون الثلاثة داخلة في التمني ، فعلى هذا قد تمنوا الرد وأن لا يكذبوا وأن يكونوا من المؤمنين .

﴿ والوجه الثاني ﴾ أن يقطع ولا نكذب وما بعده عن الأول ، فيكون التقدير ، يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين ، فهم ضمنوا أنهم لا يكذبون بتقدير حصول الرد . والمعنى يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بآيات ربنا رددنا أو لم نرد . أي قد عاينا وشاهدنا ما لا نكذب معه أبدا . قال سيبويه : وهو مثل قولك دعني ولا أعود ، فههنا المطلوب بالسؤال تركه . فأما أنه لا يعود فغير داخل في الطلب ، فكذا هنا قوله (يا ليتنا نرد) الداخل في هذا التمني الرد ، فأما ترك التكذيب وفعل الايمان فغير داخل في التمني ، بل هو حاصل سواء حصل الرد أو لم يحصل ، وهذان الوجهان ذكرهما الزجاج والنحويون قالوا : الوجه الثاني أقوى ، وهو أن يكون الرد داخلا في التمني ، ويكون ما بعده اخبارا محضا . واحتجوا عليه بأن الله كذبهم في الآية الثانية فقال (وإنهم لكاذبون) والمتمني لا يجوز تكذيبه ، وهذا اختيار أبي عمرو . وقد احتج على صحة قوله بهذه الحجة ، إلا أنا قد أجبنا عن هذه الحجة ، وذكرنا أنها ليست قوية ، وأما من قرأ (ولا نكذب . ونكون) بالنصب ففيه وجوه : الأول : باضمار « أن » على جواب التمني ، والتقدير : يا ليتنا نرد وأن لا نكذب . والثاني : أن تكون الواو مبدلة من الفاء ، والتقدير : يا ليتنا نرد فلا نكذب ، فتكون الواو ههنا بمنزلة

الفاء في قوله (لو أن لي كرة فأكون من المحسنين) ويتأكد هذا الوجه بما روى أن ابن مسعود كان يقرأ (فلا نكذب) بالفاء على النصب ، والثالث : أن يكون معناه الحال ، والتقدير : يا ليتنا نرد غير مكذبين ، كما تقول العرب ـ لا تأكل السمك وتشرب اللبن ـ أي لا تأكل السمك شاربا للبن .

واعلم أن على هذه القراءة تكون الأمور الثلاثة داخلة في التمني . واما أن المتمني كيف يجوز تكذيبه فقد سبق تقريره . وأما قراءة ابن عامر وهي أنه كان يرفع (ولا نكذب) وينصب (ونكون) فالتقدير : أنه يجعل قوله (ولا نكذب) داخلا في التمني ، بمعنى أنا إن رددنا غير مكذبين نكن من المؤمنين والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب) لا شبهة في أن المراد تمنى ردهم إلى حالة التكليف . لأن لفظ الرد إذا استعمل في المستقبل من حال إلى حال ، فالمفهوم منه الرد إلى الحالة الأولى . والظاهر أن من صدر منه تقصير ثم عاين الشدائد والأحوال بسبب ذلك التقصير أنه يتمنى الرد إلى الحالة الأولى ، ليسعى في إزالة جميع وجوه التقصيرات . ومعلوم أن الكفار قصروا في دار الدنيا فهم يتمنون العود إلى الدنيا لتدارك تلك التقصيرات ، وذلك التدارك لا يحصل بالعود إلى الدنيا فقط ، ولا بترك التكذيب ، ولا بعمل الايمان . بل إنما يحصل التدارك بمجموع هذه الأمور الثلاثة . فوجب إدخال هذه الثلاثه تحت التمني .

فان قيل : كيف يحسن منهم تمني الرد مع أنهم يعلمون أن الرد يحصل البتة .

والجواب من وجوه : الأول : لعلهم لم يعلموا أن الرد لا يحصل . والثاني : أنهم وإن علموا أن ذلك لا يحصل ؛ إلا أن هذا العلم لا يمنع من حصول إرادة الرد كقوله تعالى (يريدون أن يخرجوا من النار) وكقوله (أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله) فلما صح أن يريدوا هذه الأشياء مع العلم بأنها لا تحصل ، فبأن يتمنوه أقرب ، لأن باب التمني أوسع ، لأنه يصح أن يتمنى ما لا يصح أن يريد من الأمور الثلاثة الماضية .

ثم قال تعالى ﴿ بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ معنى (بل) ههنا رد كلامهم ، والتقدير : أنهم ما تمنوا العود إلى الدنيا ، وترك التكذيب ، وتحصيل الايمان لأجل كونهم راغبين في الايمان ، بل لأجل خوفهم من العقاب الذي شاهدوه وعاينوه . وهذا يدل على أن الرغبة في الايمان والطاعة لا تنفع . إلا إذا كانت تلك الرغبة رغبة فيه ، لكونه إيمانا وطاعة ، فأما الرغبة فيه لطلب الثواب ، والخوف

من العقاب فغير مفيد .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المراد من الآية : أنه ظهر لهم في الآخرة ما أخفوه في الدنيا . وقد اختلفوا في ذلك الذي أخفوه على وجوه : الأول : قال أبو روق : ان المشركين في بعض مواقف القيامة يجحدون الشرك فيقولون (والله ربنا ما كنا مشركين) فينطق الله جوارحهم فتشهد عليهم بالكفر ، فذلك حين بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل . قال الواحدي : وعلى هذا القول أهل التفسير . الثاني : قال المبرد : بدا لهم وبال عقائدهم وأعمالهم وسوء عاقبتها ، وذلك لأن كفرهم ما كان باديا ظاهرا لهم ، لأن مضار كفرهم كانت خفية ، فلما ظهرت يوم القيامة لا جرم قال الله تعالى (بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل) الثالث : قال الزجاج : بدا للأتباع ما أخفاه الرؤساء عنهم من أمر البعث والنشور . قال والدليل على صحة هذا القول أنه تعالى ذكر عقيبه (وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين) وهذا قول الحسن . الرابع : قال بعضهم : هذه الآية في المنافقين ، وقد كانوا يسرون الكفر ويظهرون الاسلام ، وبدا لهم يوم القيامة ، وظهر بأن عرف غيرهم أنهم كانوا من قبل منافقين . الخامس : قيل بدا لهم ما كان علماؤهم يخفون من جحد نبوة الرسول ونعته وصفته في الكتب والبشارة به ، وما كانوا يحرفونه من التوراة مما يدل على ذلك .

واعلم أن اللفظ محتمل لوجوه كثيرة . والمقصود منها باسرها انه ظهرت فضيحتهم في الآخرة وانهتكت أستارهم . وهو معنى قوله تعالى (يوم تبلى السرائر) .

ثم قال تعالى ﴿ ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ﴾ والمعنى انه تعالى لو ردهم لم يحصل منهم ترك التكذيب وفعل الايمان ، بل كانوا يستمرون على طريقتهم الأولى في الكفر والتكذيب .

فان قيل : ان أهل القيامة قد عرفوا الله بالضرورة ، وشاهدوا أنواع العقاب والعذاب فلو ردهم الله تعالى إلى الدنيا فمع هذه الأحوال كيف يمكن أن يقال : انهم يعودون إلى الكفر بالله وإلى معصية الله .

قلنا : قال القاضي : تقرير الآية (ولو ردوا) إلى حالة التكليف ، وإنما يحصل الرد إلى هذه الحالة لو لم يحصل في القيامة معرفة الله بالضرورة ، ولم يحصل هناك مشاهدة الأهوال وعذاب جهنم ، فهذا الشرط يكون مضمرا لا محالة في الآية . إلا أنا نقول هذا الجواب ضعيف ، لأن المقصود من الآية بيان غلوهم في الاصرار على الكفر وعدم الرغبة في الايمان ، ولو قدرنا عدم معرفة الله تعالى في القيامة ، وعدم مشاهدة أهوال القيامة لم يكن في اصرار القوم على

وَقَالُوٓاْ إِنْ هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴿٢٩﴾ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَٰذَا بِٱلْحَقِّ قَالُواْ بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿٣٠﴾

كفرهم الأول مزيد تعجب ، لأن إصرارهم على الكفر يجري مجرى إصرار سائر الكفار على الكفر في الدنيا ، فعلمنا أن الشرط الذي ذكره القاضي لا يمكن اعتباره البتة .

إذا عرفت هذا فنقول : قال الواحدي : هذه الآية من الأدلة الظاهرة على فساد قول المعتزلة ، وذلك لأن الله تعالى أخبر عن قوم جرى عليهم قضاؤه في الأزل بالشرك . ثم انه تعالى بين أنهم لو شاهدوا النار والعذاب ، ثم سألوا الرجعة وردوا إلى الدنيا لعادوا إلى الشرك ، وذلك القضاء السابق فيهم ، والا فالعاقل لا يرتاب فيما شاهد ، ثم قال تعالى (وانهم لكاذبون) وفيه سؤال وهو أن يقال : انه لم يتقدم ذكر خبر حتى يصرف هذا التكذيب اليه .

والجواب : انا بينا ان منهم من قال الداخل في التمني هو مجرد قوله (يا ليتنا نرد) أما الباقي فهو اخبار ، ومنهم من قال بل الكل داخل في التمني ، لأن ادخال التكذيب في التمني أيضا جائز ، لأن التمني يدل على الاخبار على سبيل الضمن والصيرورة ، كقول القائل ليت زيدا جاءنا فكنا نأكل ونشرب ونتحدث . فكذا ههنا . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين ﴾ .

اعلم أنه حصل في الآية قولان : الأول : انه تعالى ذكر في الآية الأولى ، انه بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل . فبين في هذه الآية ان ذلك الذي يخفونه هو أمر المعاد والحشر والنشر ، وذلك لأنهم كانوا ينكرونه ويخفون صحته . ويقولون ما لنا الا هذه الحياة الدنيوية ، وليس بعد هذه الحياة لا ثواب ولا عقاب . والثاني : ان تقدير الآية (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) ولأنكروا الحشر والنشر، وقالوا : (ان هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين) .

قوله تعالى ﴿ ولو ترى إذ وقفوا على ربهم قال أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ﴾ .

فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم في الآية الأولى انكارهم للحشر والنشر والبعث والقيامة . بين في هذه الآية كيفية حالهم في القيامة ، فقال (ولو ترى اذ وقفوا على ربهم) واعلم ان جماعة من المشبهة تمسكوا بهذه الآية ، وقالوا ظاهر هذه الآية يدل على أن أهل القيامة يقفون عند الله وبالقرب منه ، وذلك يدل على كونه تعالى بحيث يحضر في مكان تارة ويغيب عنه تارة أخرى .

واعلم أن هذا خطأ وذلك لأن ظاهر الآية ، يدل على كونهم واقفين على الله تعالى ، كما يقف أحدنا على الأرض ، وذلك يدل على كونه مستعليا على ذات الله تعالى . وانه بالاتفاق باطل ، فوجب المصير إلى التأويل وهو من وجوه :

﴿ التأويل الأول ﴾ هو أن يكون المراد (ولو ترى إذ وقفوا على) ما وعدهم ربهم من عذاب الكافرين وثواب المؤمنين . وعلى ما أخبرهم به من أمر الآخرة .

﴿ التأويل الثاني ﴾ ان المراد من هذا الوقوف المعرفة ، كما يقول الرجل لغيره وقفت على كلامك اي عرفته .

﴿ التأويل الثالث ﴾ ان يكون المراد أنهم وقفوا لأجل السؤال . فخرج الكلام مخرج ما جرت به العادة ، من وقوف العبد بين يدي سيده والمقصود منه التعبير عن المقصود بالالفاظ الفصيحة البليغة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المقصود من هذه الآية انه تعالى حكى عنهم في الآية الأولى ، انهم ينكرون القيامة والبعث في الدنيا ، ثم بين أنهم في الآخرة يقرون به . فيكون المعنى أن حالهم في هذا الانكار سيؤول إلى الاقرار . وذلك لأنهم شاهدوا القيامة والثواب والعقاب ، قال الله تعالى (اليس هذا بالحق) .

فان قيل : هذا الكلام يدل على أنه تعالى يقول لهم أليس هذا بالحق ؟ وهو كالمناقض لقوله تعالى (ولا يكلمهم الله) والجواب أن يحمل قوله (ولا يكلمهم) أي لا يكلمهم بالكلام الطيب النافع ، وعلى هذا التقدير يزول التناقض ثم إنه تعالى بين أنه إذا قال لهم أليس هذا بالحق ؟ قالوا بلى وربنا . المقصود أنهم يعترفون بكونه حقاً مع القسم واليمين . ثم إنه تعالى يقول لهم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وخص لفظ الذوق لأنهم في كل حال يجدونه وجدان الذائق في قوة الاحساس وقوله (بما كنتم تكفرون) أي بسبب كفركم . واعلم أنه تعالى ما ذكر هذا الكلام احتجاجا على صحة القول بالحشر والنشر لأن ذلك الدليل قد تقدم ذكره في أول

قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا۟ يَٰحَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ﴿٣١﴾

السورة في قوله (هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا) على ما قررناه وفسرناه ، بل المقصود من هذه الآية الردع والزجر عن هذا المذهب والقول .

قوله تعالى ﴿ قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ألا ساء ما يزرون) .

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن المقصود من هذه الآية شرح حالة أخرى من أحوال منكري البعث والقيامة وهي أمران : أحدهما : حصول الخسران . والثاني : حمل الأوزار العظيمة .

﴿ أما النوع الأول ﴾ وهو حصول الخسران فتقريره أنه تعالى بعث جوهر النفس الناطقة القدسية الجسماني وأعطاه هذه الآلات الجسمانية والأدوات الجسدانية وأعطاه العقل والتفكر . لأجل أن يتوصل باستعمال هذه الآلات والأدوات إلى تحصيل المعارف الحقيقية . والأخلاق الفاضلة التي يعظم منافعها بعد الموت فاذا استعمل الانسان هذه الآلات والأدوات والقوة العقلية والقوة الفكرية في تحصيل هذه اللذات الدائرة والسعادات المنقطعة ثم انتهى الانسان إلى آخر عمره فقد خسر خسراناً مبينا . لأن رأس المال قد فني والربح الذي ظن أنه هو المطلوب فني أيضا وانقطع فلم يبق في يده لا من رأس المال أثر ولا من الربح شيء . فكان هذا هو الخسران المبين . وهذا الخسران إنما يحصل لمن كان منكراً للبعث والقيامة وكان يعتقد أن منتهى السعادات ونهاية الكمالات هو هذه السعادات العاجلة الفانية . أما من كان مؤمناً بالبعث والقيامة فانه لا يغتر بهذه السعادات الجسمانية ولا يكتفي بهذه الخيرات العاجلة . بل يسعى في إعداد الزاد ليوم المعاد فلم يحصل له الخسران . فثبت بما ذكرنا أن الذين كذبوا بلقاء الله وأنكروا البعث والقيامة قد خسروا خسرانا مبينا . وأنهم عند الوصول الى موقف القيامة يتحسرون على تفريطهم في تحصيل الزاد ليوم المعاد .

﴿ والنوع الثاني ﴾ من وجوه : خسرانهم أنهم يحملون أوزارهم على ظهورهم . وتقرير الكلام فيه ان كمال السعادة في الاقبال على الله تعالى والاشتغال بعبوديته والاجتهاد في حبه وخدمته . وأيضا في الانقطاع عن الدنيا وترك محبتها ، وفي قطع العلاقة بين القلب

وبينها ، فمن كان منكرا للبعث والقيامة ، فانه لا يسعى في اعداد الزاد لموقف القيامة ، ولا يسعى في قطع العلاقة بين القلب وبين الدنيا ، فاذا مات بقي كالغريب في عالم الروحانيات ، وكالمنقطع عن احبابه وأقاربه الذين كانوا في عالم الجسمانيات . فيحصل له الحسرات العظيمة بسبب فقدان الزاد وعدم الاهتداء الى المخالطة بأهل ذلك العالم ويحصل له الآلام العظيمة بسبب الانقطاع عن لذات هذا العالم والامتناع عن الاستسعاد بخيرات هذا العالم . فالأول هو المراد من قوله (قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها) والثاني : هو المراد من قوله (وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم) فهذا تقرير المقصود من هذه الآية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المراد من الخسران فوت الثواب العظيم وحصول العقاب العظيم (والذين كذبوا بلقاء الله) المراد منه الذين أنكروا البعث والقيامة ، وقد بالغنا في شرح هذه الكلمة عند قوله (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) وانما حسنت هذه الكناية لأن موقف القيامة موقف لا حكم فيه لأحد الا الله تعالى ، ولا قدرة لأحد على النفع والضر والرفع والخفض الا الله . وقوله (حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة) اعلم أن كلمة (حتى) غاية لقوله (كذبوا) لا لقوله (قد خسر) لأن خسرانهم لا غاية له ومعنى (حتى) ههنا أن منتهى تكذيبهم الحسرة يوم القيامة ، والمعنى أنهم كذبوا الى أن ظهرت الساعة بغتة .

فان قيل : انما يتحسرون عند موتهم .

قلنا : لما كان الموت وقوعا في أحوال الآخرة ومقدماتها جعل من جنس الساعة وسمى باسمها ولذلك قال عليه السلام « من مات فقد قامت قيامته » والمراد بالساعة القيامة ، وفي تسمية يوم القيامة بهذا الأسم وجوه : الأول : أن يوم القيامة يسمى الساعة لسرعة الحساب فيه كأنه قيل : ما هي الا ساعة الحساب . الثاني : الساعة هي الوقت الذي تقوم القيامة سميت ساعة لأنها تفجأ الناس في ساعة لا يعلمها أحد الا الله تعالى . ألا ترى أنه تعالى قال (بغتة) والبغت والبغتة هو الفجأة والمعنى : أن الساعة لا تجيء الا دفعة لأنه لا يعلم أحد متى يكون مجيئها . وفي أي وقت يكون حدوثها وقوله (بغتة) انتصابه على الحال بمعنى : باغتة أو على المصدر كأنه قيل : بغتتهم الساعة بغتة . ثم قال تعالى (قالوا يا حسرتنا) قال الزجاج : معنى دعاء الحسرة تنبيه للناس على ما سيحصل لهم من الحسرة . والعرب تعبر عن تعظيم أمثال هذه الأمور بهذه اللفظة كقوله تعالى (يا حسرة على العباد . ويا حسرتي على ما فرطت في جنب الله . ويا ويلتا أألد) وهذا أبلغ من أن يقال : الحسرة علينا في تفريطنا ومثله يا أسفي على يوسف تأويله يا أيها الناس تنبهوا على ما وقع بي من الأسف فوقع النداء على غير المنادى في الحقيقة .

وقال سيبويه : انك إذا قلت يا عجباه فكأنك قلت يا عجب احضر وتعال فان هذا زمانك .

إذا عرفت هذا فنقول : حصل للنداء ههنا تأويلان : أحدهما : أن النداء للحسرة ، والمراد منه تنبيه المخاطبين وهو قول الزجاج . والثاني : أن المنادى هو نفس الحسرة على معنى : أن هذا وقتك فاحضري وهو قول سيبويه . وقوله (على ما فرطنا فيها) فيه بحثان .

﴿ البحث الأول ﴾ قال أبو عبيدة يقال : فرطت في الشيء أي ضيعته فقوله (فرطنا) أي تركنا وضيعنا وقال الزجاج : فرطنا أي قدمنا العجز . جعله من قولهم فرط فلان . إذا سبق وتقدم ، وفرط الشيء إذا قدمه . قال الواحدي : فالتفريط عنده تقديم التقصير .

﴿ والبحث الثاني ﴾ أن الضمير في قوله (فيها) الى ماذا يعود فيه وجوه : الأول : قال ابن عباس في الدنيا والسؤال عليه أنه لم يجر للدنيا ذكر فكيف يمكن عود هذا الضمير اليها . وجوابه : أن العقل دل على أن موضع التقصير ليس الا الدنيا ، فحسن عود الضمير اليها لهذا المعنى . الثاني : قال الحسن المراد يا حسرتنا على ما فرطنا في الساعة ، والمعنى : على ما فرطنا في اعداد الزاد للساعة وتحصيل الأهبة لها . والثالث : أن تعود الكناية الى معنى ما في قوله (ما فرطنا) أي حسرتنا على الأعمال والطاعات التي فرطنا فيها . والرابع : قال محمد بن جرير الطبري : الكناية تعود الى الصفقة لأنه تعالى لما ذكر الخسران دل ذلك على حصول الصفقة والمبايعة .

ثم قال تعالى ﴿ وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ﴾ فاعلم أن المراد من قولهم يا حسرتنا على ما فرطنا فيها اشارة الى أنهم لم يحصلوا لأنفسهم ما به يستحقون الثواب ، وقوله (وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم) اشارة الى انهم حصلوا لأنفسهم ما به استحقوا العذاب العظيم ، ولا شك أن ذلك نهاية الخسران . قال ابن عباس : الأوزار الآثام والخطايا . قال أهل اللغة : الوزر الثقل وأصله من الحمل يقال : وزرت الشيء أي حملته أزره وزرا ، ثم قيل : للذنوب أوزار لأنها تثقل ظهر من عملها ، وقوله (ولا تزر وازرة وزر أخرى) أي لا تحمل نفس حاملة . قال أبو عبيدة : يقال للرجل إذا بسط ثوبه فجعل فيه المتاع أحمل وزرك وأوزار الحرب اثقالها من السلاح ووزير السلطان الذي يزر عنه أثقال ما يسند اليه من تدبير الولاية أي يحمل . قال الزجاج : وهم يحملون أوزارهم أي يحملون ثقل ذنوبهم ، واختلفوا في كيفية حملهم الأوزار فقال المفسرون : ان المؤمن إذا خرج من قبره استقبله شيء هو أحسن الأشياء صورة وأطيبها ريحا ويقول : أنا عملك الصالح طالما ركبتك في الدنيا فاركبني أنت اليوم فذلك قوله (يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا) قالوا ركبانا وأن الكافر إذا خرج من

وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٣٢﴾

قبره استقبله شيء هو أقبح الأشياء صورة وأخبثها ريحا فيقول : أنا عملك الفاسد طالما ركبتني في الدنيا فانا أركبك اليوم فذلك قوله (وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم)، وهذا قول قتادة والسدى . وقال الزجاج : الثقل كما يذكر في المنقول : فقد يذكر أيضا في الحال والصفة يقال : ثقل على خطاب فلان ، والمعنى كرهته فالمعنى انهم يقاسون عذاب ذنوبهم مقاساة ثقل ذلك عليهم . وقال آخرون : معنى قوله (وهم يحملون أوزارهم) أي لا تزايلهم أوزارهم كما تقول شخصك نصب عيني أي ذكرك ملازم لي .

ثم قال تعالى ﴿ ألا ساء ما يزرون ﴾ والمعنى بئس الشيء الذي يزرونه أي يحملونه والاستقصاء في تفسير هذا اللفظ مذكور في سورة النساء في قوله (وساء سبيلا) .

قوله تعالى ﴿ وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو وللدار الآخرة خير للذين يتقون افلا تعقلون ﴾ . في الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن المنكرين للبعث والقيامة تعظم رغبتهم في الدنيا وتحصيل لذاتها ، فذكر الله تعالى هذه الآية تنبيها على خساستها وركاكتها .

واعلم أن نفس هذه الحياة لا يمكن ذمها لأن هذه الحياة العاجلة لا يصح اكتساب السعادات الأخروية إلا فيها ، فلهذا السبب حصل في تفسير هذه الآية قولان :

﴿ القول الأول ﴾ ان المراد منه حياة الكفار . قال ابن عباس : يريد حياة أهل الشرك والنفاق ، والسبب في وصف حياة هؤلاء بهذه الصفة ان حياة المؤمن يحصل فيها أعمال صالحة فلا تكون لعبا ولهوا .

﴿ والقول الثاني ﴾ أن هذا عام في حياة المؤمن والكافر ، والمراد منه اللذات الحاصلة في هذه الحياة والطيبات المطلوبة في هذه الحياة ، وإنما سماها باللعب واللهو ، لأن الانسان حال اشتغاله باللعب واللهو يلتذ به ، ثم عند انقراضه وانقضائه لا يبقى منه إلا الندامة ، فكذلك هذه الحياة لا يبقى عند انقراضها إلا الحسرة والندامة .

واعلم أن تسمية هذه الحياة باللعب واللهو فيه وجوه : الأول : ان مدة اللهو واللعب

قليلة سريعة الانقضاء والزوال ، ومدة هذه الحياة كذلك . الثاني : ان اللعب واللهو لا بد وان ينساقا في اكثر الأمر إلى شيء من المكاره . ولذات الدنيا كذلك . الثالث : ان اللعب واللهو ، إنما يحصل عند الاغترار بظواهر الأمور ، وأما عند التأمل التام والكشف عن حقائق الأمور ، لا يبقى اللعب واللهو أصلا ، وكذلك اللهو واللعب ، فانهما لا يصلحان إلا للصبيان والجهال المغفلين ، أما العقلاء والحصفاء ، فقلما يحصل لهم خوض في اللعب واللهو ، فكذلك الا التلذذ بطيبات الدنيا والانتفاع بخيراتها لا يحصل ، إلا للمغفلين الجاهلين بحقائق الأمور ، وأما الحكماء المحققون ، فانهم يعلمون ان كل هذه الخيرات غرور ، وليس لها في نفس الأمر حقيقة معتبرة . الرابع : ان اللعب واللهو ليس لهما عاقبة محمودة ، فثبت بمجموع هذه الوجوه أن اللذات والأحوال الدنيوية لعب ولهو وليس لهما حقيقة معتبرة . ولما بين تعالى ذلك قال بعده (وللدار الآخرة خير للذين يتقون) وصف الآخرة بكونها خيراً ، ويدل على ان الأمر كذلك حصول التفات بين أحوال الدنيا وأحوال الآخرة في أمور أحدها : ان خيرات الدنيا خسيسة وخيرات الآخرة شريفة بيان أن الأمر كذلك وجوه : الأول : ان خيرات الدنيا ليست الا قضاء الشهوتين ، وهو في نهاية الخساسة ، بدليل ان الحيوانات الخسيسة تشارك الانسان فيه ، بل ربما كان أمر تلك الحيوانات فيها أكمل من أمر الانسان ، فان الجمل أكثر أكلا ، والديك والعصفور أكثر وقاعا ، والذئب أقوى على الفساد والتمزيق ، والعقرب أقوى على الايلام ، ومما يدل على خساستها أنها لو كانت شريفة لكان الاكثار منها يوجب زيادة الشرف ، فكان يجب أن يكون الانسان الذي وقف كل عمره على الأكل والوقاع أشرف الناس ، وأعلاهم درجة ، ومعلوم بالبديهة انه ليس الأمر كذلك بل مثل هذا الانسان يكون ممقوتا مستقذرا مستحقرا يوصف بأنه بهيمة أو كلب أو أخس ، ومما يدل على ذلك إن الناس لا يفتخرون بهذه الأحوال بل يخفونها ، ولذلك كان العقلاء عند الاشتغال بالوقاع يختفون ولا يقدمون على هذه الأفعال بمحضر من الناس . وذلك يدل على أن هذه الأفعال لا توجب الشرف بل النقص ، ومما يدل على ذلك أيضاً ان الناس إذا شتم بعضهم بعضاً لا يذكرون فيه إلا الألفاظ الدالة على الوقاع ، ولولا أن تلك اللذة من جنس النقصانات ، وإلا لما كان الأمر كذلك ، ومما يدل عليه أن هذه اللذات ترجع حقيقتها إلى دفع الآلام ، ولذلك فان كل من كان أشد جوعا وأقوى حاجة كان التذاذه بهذه الأشياء أكمل له وأقوى ، وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه لا حقيقة لهذه اللذات في نفس الأمر . ومما يدل عليه أيضاً أن هذه اللذات سريعة الاستحالة سريعة الزوال سريعة الانقضاء . فثبت بهذه الوجوه الكثيرة خساسة هذه اللذات . وأما السعادات الروحانية فانها سعادات شريفة عالية باقية مقدسة ، ولذلك فان جميع الخلق إذا تخيلوا في الانسان كثرة العلم وشدة الانقباض عن اللذات الجسمانية ، فانهم بالطبع يعظمونه ويخدمونه ويعدون

أنفسهم عبيدا لذلك الانسان وأشقياء بالنسبة اليه ، وذلك يدل على شهادة الفطرة الأصلية بخساسة اللذات الجسمانية ، وكمال مُرتبة اللذات الروحانية .

﴿ الوجه الثاني ﴾ في بيان أن خيرات الآخرة أفضل من خيرات الدنيا ، هو أن نقول : هب أن هذين النوعين تشاركا في الفضل والمنقبة ، إلا أن الوصول الى الخيرات الموعودة في غد القيامة معلوم قطعا ، وأما الوصول الى الخيرات الموعودة في غد الدنيا . فغير معلوم بل ولا مظنون ، فكم من سلطان قاهر في بكرة اليوم صار تحت التراب في آخر ذلك اليوم ، وكم من أمير كبير أصبح في الملك والامارة ، ثم أمسى أسيراً حقيرا ، وهذا التفاوت أيضاً يوجب المباينة بين النوعين .

﴿ الوجه الثالث ﴾ هب أنه وجد الانسان بعد هذا اليوم يوما آخر في الدنيا ، إلا أنه لا يدري هل يمكنه الانتفاع بما جمعه من الأموال والطيبات واللذات أم لا ؟ أما كل ما جمعه من موجبات السعادات ، فانه يعلم قطعاً أنه ينتفع به في الدار الآخرة .

﴿ الوجه الرابع ﴾ هب أنه ينتفع بها إلا أن انتفاعه بخيرات الدنيا لا يكون خاليا عن شوائب المكروهات ، وممازجة المحرمات المخوفات . ولذلك قيل : من طلب ما لم يخلق اتعب نفسه ولم يرزق . فقيل : وما هو يا رسول الله ؟ قال « سرور يوم بتمامه » .

﴿ الوجه الخامس ﴾ هب أنه ينتفع بتلك الأموال والطيبات في الغد ، إلا أن تلك المنافع منقرضة ذاهبة باطلة ، وكلما كانت تلك المنافع أقوى وألذ وأكمل وأفضل كانت الأحزان الحاصلة عند انقراضها وانقضائها أقوى وأكمل كما قال الشاعر المتنبي .

أشد الغم عندي في سرور تيقن عنه صاحبه انتقالا

فثبت بما ذكرنا أن سعادات الدنيا وخيراتها موصوفة بهذه العيوب العظيمة ، والنقصانات الكاملة ، وسعادات الآخرة مبرأة عنها ، فوجب القطع بأن الآخرة أكمل وأفضل وأبقى وأتقى وأحرى وأولى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ ابن عامر (ولدار الآخرة) باضافة الدار إلى الآخرة ، والباقون (وللدار الآخرة) على جعل الآخرة نعتا للدار . أما وجه قراءة ابن عامر فهو أن الصفة في الحقيقة مغايرة للموصوف فصحت الاضافة من هذا الوجه ، ونظيره قولهم بارحة الأولى ، ويوم الخميس وحق اليقين ، وعند البصريين لا تجوز هذه الاضافة ، قالوا لأن الصفة نفس الموصوف ، وإضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة .

قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَـٰكِنَّ ٱلظَّـٰلِمِينَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ

واعلم أن هذا بناء على أن الصفة نفس الموصوف وهو مشكل لأنه يعقل تصور الموصوف منفكا عن الصفة ، ولو كان الموصوف عين الصفة لكان ذلك محالا ، ولقولهم وجه دقيق يمكن تقريره ، إلا أنه لا يليق بهذا المكان ، ثم أن البصريين ذكروا في تصحيح قراءة ابن عامر وجها آخر ، فقالوا لم يجعل الآخرة صفة للدار ، لكنه جعلها صفة للساعة ، فكأنه قال : ولدار الساعة الآخرة .

فان قيل : فعلى هذا التقدير الذي ذكرتم تكون قد أقيمت الآخرة التي هي الصفة مقام الموصوف الذي هو الساعة وذلك قبيح . قلنا لا يقبح ذلك إذا كانت الصفة قد استعملت استعمال الأسماء ولفظ الآخرة قد استعمل استعمال الأسماء ، والدليل عليه : قوله (وللآخرة خير لك من الأولى) وأما قراءة العامة فهي ظاهرة لأنها تقتضي جعل الآخرة صفة للدار وذلك هو الحقيقة ومتى أمكن إجراء الكلام على حقيقته فلا حاجة إلى العدول عنه والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا في المراد بالدار الآخرة على وجوه . قال ابن عباس : هي الجنة ، وإنها خير لمن اتقى الكفر والمعاصي . وقال الحسن : المراد نفس الآخرة خير . وقال الأصم : التمسك بعمل الآخرة خير . وقال آخرون : نعيم الآخرة خير من نعيم الدنيا ، من حيث أنها كانت باقية دائمة مصونة عن الشوائب آمنة من الانقضاء والانقراض .

ثم قال تعالى ﴿ للذين يتقون ﴾ فبين أن هذه الخيرية إنما تحصل لمن كان من المتقين من المعاصي والكبائر . فأما الكافر والفاسق فلا ! لأن الدنيا بالنسبة اليه خير من الآخرة على ما قال عليه السلام « الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر » .

ثم قال ﴿ أفلا تعقلون ﴾ قرأ نافع وابن عامر (أفلا تعقلون) بالتاء ههنا وفي سورة الأعراف ويوسف ويس . وقرأ حفص عن عاصم في « يس » بالياء والباقي بالتاء . وقرأ عاصم في رواية يحيى في يوسف بالتاء والباقي بالياء . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة والكسائي وعاصم في رواية الأعشى والبرجمي جميع ذلك بالياء . قال الواحدي : من قرأ بالياء ؛ معناه : أفلا يعقلون الذين يتقون ان الدار الآخرة خير لهم من هذه الدار ؟ فيعملون لما ينالون به الدرجة الرفيعة والنعيم الدائم فلا يفترون في طلب ما يوصل الى ذلك ، ومن قرأ بالتاء ، فالمعنى : قل لهم أفلا تعقلون أيها المخاطبون إن ذلك خير ؟ والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات

يَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾

الله يجحدون ﴾ .

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن طوائف الكفار كانوا فرقا كثيرين ، فمنهم من ينكر نبوته لأنه كان ينكر رسالة البشر ويقول يجب أن يكون رسول الله من جنس الملائكة وقد ذكر الله تعالى في هذه السورة شبهة هؤلاء وأجاب عنها . ومنهم من يقول : إن محمداً يخبرنا بالحشر والنشر بعد الموت وذلك محال . وكانوا يستدلون بامتناع الحشر والنشر على الطعن في رسالته . وقد ذكر الله تعالى ذلك وأجاب عنه بالوجوه الكثيرة التي تقدم ذكرها ومنهم من كان يشافهه بالسفاهة وذكر ما لا ينبغي من القول وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية . واختلفوا في أن ذلك المحزن ما هو ؟ فقيل كانوا يقولون إنه ساحر وشاعر وكاهن ومجنون وهو قول الحسن . وقيل : إنهم كانوا يصرحون بأنهم لا يؤمنون به ولا يقبلون دينه وشريعته . وقيل : كانوا ينسبونه إلى الكذب والافتعال .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ نافع (ليحزنك) بضم الياء وكسر الزاي والباقون بفتح الياء وضم الزاي وهما لغتان يقال حزنني كذا وأحزنني .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قرأ نافع والكسائي (فانهم لا يكذبونك) خفيفة والباقون يكذبونك مشددة وفي هاتين القراءتين قولان : الأول : أن بينهما فرقا ظاهرا ثم ذكروا في تقرير الفرق وجهين : أحدهما : كان الكسائي يقرأ بالتخفيف . ويحتج بأن العرب تقول كذبت الرجل إذا نسبته إلى الكذب وإلى صنعه الأباطيل من القول وأكذبته إذا أخبرت أن الذي يحدث به كذب وإن لم يكن ذلك بافتعاله وصنعه . قال الزجاج : معنى كذبته قلت له كذبت ومعنى أكذبته أن الذي أتى به كذب في نفسه من غير ادعاء أن ذلك القائل تكلف ذلك الكذب وأتى به على سبيل الافتعال والقصد . فكأن القوم كانوا يعتقدون أن محمداً عليه السلام ما ذكر ذلك على سبيل الافتعال والترويج بل تخيل صحة تلك النبوة وتلك الرسالة ، إلا أن ذلك الذي تخيله فهو في نفسه باطل . والفرق الثاني قال أبو علي : يجوز أن يكون معنى (لا يكذبونك) أي لا يصادفونك كاذبا لأنهم يعرفونك بالصدق والأمانة كما يقال أحمدت الرجل إذا أصبته محموداً فأحببته وأحسنت محمدته إذا صادفته على هذه الأحوال .

﴿ والقول الثاني ﴾ أنه لا فرق بين هاتين القراءتين . قال أبو علي : يجوز أن يكون

معنى القراءتين واحداً لأن معنى التفعيل النسبة الى الكذب بأن يقول له كذبت كما تقول ذنبته وفسقته وخطأته أي قلت له فعلت هذه الأشياء وسقيته ورعيته أي قلت له سقاك الله ورعاك وقد جاء في هذا المعنى أفعلته قالوا أسقيته أي قلت له سقاك الله . قال ذو الرمة :

وأسقيه حتى كاد مما أبثه تكلمني أحجاره وملاعبه

أي أنسبه إلى السقيا بأن أقول سقاك الله فعلى هذا التقدير يكون معنى القراءتين واحدا ، إلا ان فعلت إذا أرادوا أن ينسبوه الى أمر أكثر من أفعلت .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ ظاهر هذه الآية يقتضي أنهم لا يكذبون محمداًﷺ ولكنهم يجحدون بآيات الله واختلفوا في كيفية الجمع بين هذين الأمرين على وجوه :

﴿ الوجه الأول ﴾ أن القوم ما كانوا يكذبونه في السر ولكنهم كانوا يكذبونه في العلانية ويجحدون القرآن والنبوة . ثم ذكروا لتصحيح هذا الوجه روايات : إحداها : أن الحرث بن عامر من قريش قال يا محمد والله ما كذبتنا قط ولكنا إن اتبعناك نتخطف من أرضنا فنحن لا نؤمن بك لهذا السبب . وثانيها : روى أن الاخنس بن شريق قال لأبي جهل : يا أبا الحكم أخبرني عن محمد أصادق هو أم كاذب فانه ليس عندنا أحد غيرنا ، فقال له والله إن محمداً لصادق وما كذب قط ؟ ولكن إذا ذهب بنو قصي باللواء والسقاية والحجابة والنبوة ، فماذا يكون لسائر قريش . فنزلت هذه الآية .

إذا عرفت هذا فنقول : معنى الآية على هذا التقدير أن القوم لا يكذبونك بقلوبهم ولكنهم يجحدون نبوتك بألسنتهم وظاهر قولهم وهذا غير مستبعد ونظيره قوله تعالى في قصة موسى (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا) .

﴿ الوجه الثاني ﴾ في تأويل الآية أنهم لا يقولون إنك أنت كذاب لأنهم جربوك الدهر الطويل والزمان المديد وما وجدوا منك كذباً البتة وسموك بالأمين فلا يقولون فيك إنك كاذب ولكن جحدوا صحةنبوتكورسالتك إما لأنهم اعتقدوا أن محمداً عرض له نوع خبل ونقصان فلأجله تخيل من نفسه كونه رسولا من عند الله ، وبهذا التقدير ، لا ينسبونه إلى الكذب أو لأنهم قالوا : انه ما كذب في سائر الأمور ، بل هو أمين في كلها إلا في هذا الوجه الواحد .

﴿ الوجه الثالث ﴾ في التأويل : انه لما ظهرت المعجزات القاهرة على وفق دعواه ، ثم ان القوم أصروا على التكذيب فالله تعالى قال له ان القوم ما كذبوك ، وإنما كذبوني ، ونظيره ان رجلا إذا أهانعبداً لرجل آخر ، فقال هذا الآخر : أيها العبد انه ما أهانك ، وإنما أهانني :

وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُوا۟ عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا۟ وَأُوذُوا۟ حَتَّىٰٓ أَتَىٰهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ وَلَقَدْ جَآءَكَ مِن نَّبَإِى۟ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٣٤﴾

وليس المقصود منه نفي الاهانة عنه بل المقصود تعظيم الأمر وتفخيم الشأن . وتقريره : ان اهانة ذلك العبد جارية مجرى اهانته ، ونظيره قوله تعالى (ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) .

﴿ والوجه الرابع ﴾ في التأويل وهو كلام خطر بالبال ، هو أن يقال المراد من قوله (فانهم لا يكذبونك) أي لا يخصونك بهذا التكذيب بل ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقا ، وهو المراد من قوله (ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) والمراد انهم يقولون في كل معجزة انها سحر . وينكرون دلالة المعجزة على الصدق على الاطلاق . فكأن التقدير : انهم لا يكذبونك على التعيين بل القوم يكذبون جميع الأنبياء والرسل ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ولقد جاءك من نبأ المرسلين ﴾ .

في الآية مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم انه تعالى أزال الحزن عن قلب رسوله في الآية الأولى بأن بين ان تكذيبه يجري مجرى تكذيب الله تعالى . فذكر في هذه الآية طريقا آخر في إزالة الحزن عن قلبه وذلك بأن بين أن سائر الأمم عاملوا أنبياءهم بمثل هذه المعاملة ، وان أولئك الأنبياء صبروا على تكذيبهم وايذائهم حتى أتاهم النصر والفتح والظفر فأنت اولى بالتزام هذه الطريقة لأنك مبعوث إلى جميع العالمين ، فاصبر كما صبروا تظفر كما ظفروا . ثم أكد وقوى تعالى هذا الوعد بقوله ولا مبدل لكلمات الله يعني ان وعد الله اياك بالنصر حق وصدق ، ولا يمكن تطرق الخلف والتبديل اليه ونظيره قوله تعالى (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين) وقوله (كتب الله لأغلبن أنا ورسلي) وبالجملة فالخلف في كلام الله تعالى محال وقوله (ولقد جاءك من نبأ المرسلين) أي خبرهم في القرآن كيف انجيناهم ودمرنا قومهم . قال الأخفش « من » ههنا صلة ، كما تقول أصابنا من مطر . وقال غيره : لا يجوز ذلك لأنها لا تزاد في الواجب ، وإنما تزاد مع النفي كما تقول : ما أتاني من أحد ، وهي ههنا للتبعيض ، فان الواصل الى الرسول عليه السلام قصص بعض الأنبياء لاقصص كلهم كما قال تعالى (منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم

وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ



نقصص عليك) وفاعل « جاء » مضمر أضمر لدلالة المذكور عليه ، وتقديره : ولقد جاءك نبأ من نبأ المرسلين .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله تعالى (ولا مبدل لكلمات الله) يدل على قولنا في خلق الافعال لأن كل ما أخبر الله عن وقوعه ، فذلك الخبر ممتنع التغير ، وإذا امتنع تطرق التغير إلى ذلك الخبر امتنع تطرق التغير إلى المخبر عنه . فاذا أخبر الله عن بعضهم بأنه يموت على الكفر كان ترك الكفر منه محالا . فكان تكليفه بالايمان تكليفا بما لا يطاق . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وان كان كبر عليك إعراضهم فان استطعت أن تبتغي نفقا في الأرض أو سلما في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين ﴾ .

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المروى عن ابن عباس رضي الله عنهما : ان الحرث بن عامر بن نوفل ابن عبد مناف أتى النبي ﷺ في نفر من قريش ، فقالوا : يا محمد ائتنا بآية من عند الله كما كانت الأنبياء تفعل فانا نصدق بك فأبى الله أن يأتيهم بها فأعرضوا عن رسول الله ﷺ فشق ذلك عليه ، فنزلت هذه الآية . والمعنى ، وان كان كبر عليك إعراضهم عن الايمان بك ، وصحة القرآن ، فان استطعت ان تبتغي نفقا في الأرض أو سلما في السماء فافعل .

فالجواب محذوف . وحسن هذا الحذف لأنه معلوم في النفوس . والنفق سرب في الأرض له مخلص إلى مكان آخر ، ومنه نافقاء اليربوع لأن اليربوع يثقب الأرض إلى القعر ، ثم يصعد من ذلك القعر إلى وجه الأرض من جانب آخر ، فكأنه ينفق الأرض نفقا ، أي يجعل له منفذا من جانب آخر . ومنه أيضا سمى المنافق منافقا لأنه يضمر غير ما يظهر كالنافقاء الذي يتخذه اليربوع وأما السلم فهو مشتق من السلامة ، وهو الشيء الذي يسلمك إلى مصعدك ، والمقصود من هذا الكلام أن يقطع الرسول طمعه عن إيمانهم ، وأن لا يتأذى بسبب اعراضهم عن الايمان و إقبالهم على الكفر .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله تعالى (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى) تقديره : ولو شاء الله هداهم لجمعهم على الهدى وحيثما جمعهم على الهدى ، وجب أن يقال : انه ما شاء هداهم ، وذلك يدل على أنه تعالى لا يريد الايمان من الكافر بل يريد ابقاءه على الكفر ، والذي يقرب هذا الظاهر ان قدرة الكافر على الكفر إما أن تكون صالحة للايمان ، أوغير صالحة له ، فان لم تكن صالحة له فالقدرة على الكفر مستلزمة للكفر ، وغير صالحة للايمان ، فخالق هذه القدرة يكون قد أراد هذا الكفر منه لا محالة ، وأما ان كانت هذه القدرة ، كما أنها صلحت للكفر فهي أيضا صالحة للايمان ، فلما استوت نسبة القدرة إلى الطرفين امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر ، الا لداعية مرجحة ، وحصول تلك الداعية ليس من العبد ، والا وقع التسلسل ، فثبت أن خالق تلك الداعية هو الله تعالى ، وثبت أن مجموع القدرة مع الداعية الحاصلة موجب للفعل ، فثبت ان خالق مجموع تلك القدرة مع تلك الداعية المستلزمة لذلك الكفر مريد لذلك الكفر ، وغير مريد لذلك الايمان . فهذا البرهان اليقيني قوى ظاهر بهذه الآية ، ولا بيان أقوى من أن يتطابق البرهان مع ظاهر القرآن . قالت المعتزلة : المراد ولو شاء الله أن يلجئهم إلى الايمان لجمعهم عليه . قال القاضي . والالجاء هو أن يعلمهم أنهم لو حاولوا غير الايمان لمنعهم منه ، وحينئذ يمتنعون من فعل شيء غير الايمان . ومثاله : ان أحدنا لو حصل بحضرة السلطان وحضرهناك من حشمه الجمع العظيم ، وهذا الرجل علم أنه لو هم بقتل ذلك السلطان لقتلوه في الحال ، فان هذا العلم يصير مانعا له من قصد قتل ذلك السلطان ، ويكون ذلك سببا لكونه ملجأ إلى ترك ذلك الفعل . فكذا ههنا .

إذا عرفت الالجاء فنقول : انه تعالى إنما ترك فعل هذا الالجاء لأن ذلك يزيل تكليفهم فيكون ما يقع منهم كان لم يقع ، وإنما أراد تعالى أن ينتفعوا بما يختارونه من قبل أنفسهم من جهة الوصلة إلى الثواب ، وذلك لا يكون إلا اختيارا .

والجواب : أنه تعالى أراد منهم الاقدام على الايمان حال كون الداعي إلى الايمان وإلى الكفر على السوية أو حال حصول هذا الرجحان . والأول تكليف ما لا يطاق ، لأن الأمر بتحصيل الرجحان حال حصول الاستواء ، تكليف بالجمع بين النقيضين وهو محال ، وإن كان الثاني فالطرف الراجح يكون واجب الوقوع ، والطرف المرجوح يكون ممتنع الوقوع ، وكل هذه الأقسام تنافى ما ذكروه من المكنة والاختيار ، فسقط قولهم بالكلية . والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله تعالى في آخر الآية (فلا تكونن من الجاهلين) نهى له عن هذه الحالة ، وهذا النهي لا يقتضي إقدامه على مثل هذه الحالة كما أن قوله (ولا تطع الكافرين والمنافقين) لا يدل على أنه ﷺ أطاعهم وقبل دينهم ، والمقصود أنه لا ينبغي أن يشتد تحسرك

﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٣٦﴾ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ ۚ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٧﴾﴾

على تكذيبهم ، ولا يجوز أن تجزع من إعراضهم عنك فانك لو فعلت ذلك قرب حالك من حال الجاهل ، والمقصود من تغليظ الخطاب التبعيد والزجر له عن مثل هذه الحالة . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون ﴾ .

اعلم أنه تعالى بين السبب في كونهم بحيث لا يقبلون الايمان ولا يتركون الكفر فقال (إنما يستجيب الذين يسمعون) يعني أن الذين تحرص على أن يصدقوك بمنزلة الموتى الذين لا يسمعون ، وإنما يستجيب من يسمع ، كقوله (إنك لا تسمع الموتى) قال علي بن عيسى : لفرق بين يستجيب ويجيب ، أن يستجيب في قبوله لما دعي اليه ، وليس كذلك يجيب لأنه قد يجيب بالمخالفة كقول القائل : أتوافق في هذا المذهب أم تخالف ؟ فيقول المجيب : أخالف .

وأما قوله (والموتى يبعثهم الله ﴾ ففيه قولان : الأول : أنه مثل لقدرته على إلجائهم إلى الاستجابة ، والمراد ، انه تعالى هو القادر على أن يبعث الموتى من القبور يوم القيامة ثم اليه يرجعون للجزاء ، فكذلك ههناأنه تعالى هو القادر على إحياء قلوب هؤلاء الكفار بحياة الايمان وأنت لا تقدر عليه .

﴿ والقول الثاني ﴾ أن المعنى : وهؤلاء الموتى يعني الكفرة يبعثهم الله ثم اليه يرجعون ، فحينئذ يسمعون . وأما قبل ذلك فلا سبيل الى استماعهم ، وقرىء (يرجعون) بفتح الياء . وأقول : لا شك أن الجسد الخالي عن الروح يظهر منه النتن والصديد والقيح وأنواع العفونات ، وأصلح أحواله أن يدفن تحت التراب ، وأيضا الروح الخالية عن العقل يكون صاحبها مجنونا يستوجب القيد والحبس والعقل بالنسبة إلى الروح كالروح بالنسبة إلى الجسد ، وأيضا العقل بدون معرفة الله تعالى وصفاته وطاعته كالضائع الباطل ، فنسبة التوحيد والمعرفة إلى العقل كنسبة العقل إلى الروح ، ونسبة الروح إلى الجسد . فمعرفة الله ومحبته روح روح الروح . فالنفس الخالية عن هذه المعرفة تكون بصفة الأموات ، فلهذا السبب وصف الله

تعالى أولئك الكفار المصرين بأنهم الموتى . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إن الله قادر على أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون ﴾ .

اعلم أن هذا النوع الرابع من شبهات منكري نبوة محمد ﷺ ، وذلك لأنهم قالوا : لو كان رسولا من عند الله فهلا أنزل عليه آية قاهرة ومعجزة باهرة !

ويروى أن بعض الملحدة طعن فقال : لو كان محمد ﷺ قد أتى بآية معجزة لما صح أن يقول أولئك الكفار (لولا أنزل عليه آية) ولما قال (إن الله قادر على أن ينزل آية) .

والجواب عنه : أن القرآن معجزة قاهرة وبينة باهرة ، بدليل أنه ﷺ تحداهم به فعجزوا عن معارضته ، وذلك يدل على كونه معجزا .

بقي أن يقال : فاذا كان الأمر كذلك فكيف قالوا (لولا أنزل عليه آية من ربه) .

فنقول : الجواب عنه من وجوه :

﴿ الوجه الأول ﴾ لعل القوم طعنوا في كون القرآن معجزا على سبيل اللجاج والعناد ، وقالوا : إنه من جنس الكتب ، والكتاب لا يكون من جنس المعجزات ، كما في التوراة والزبور والانجيل ، ولأجل هذه الشبهة طلبوا المعجزة .

﴿ والوجه الثاني ﴾ أنهم طلبوا معجزات قاهرة من جنس معجزات سائر الأنبياء مثل فلق البحر واظلال الجبل وإحياء الموتى .

﴿ والوجه الثالث ﴾ أنهم طلبوا مزيد الآيات والمعجزات على سبيل التعنت واللجاج مثل إنزال الملائكة وإسقاط السماء كسفا وسائر ما حكاه عن الكفارين .

﴿ والوجه الرابع ﴾ أن يكون المراد ما حكاه الله تعالى عن بعضهم في قوله (اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم) فكل هذه الوجوه مما يحتملها لفظ الآية .

ثم إنه تعالى أجاب عن سؤالهم فقوله (قل إن الله قادر على أن ينزل آية) يعني أنه تعالى قادر على إيجاد ما طلبتموه وتحصيل ما اقترحتموه (ولكن أكثرهم لا يعلمون) واختلفوا في تفسير هذه الكلمة على وجوه :

وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾

﴿ الوجه الأول ﴾ أن يكون المراد أنه تعالى لما أنزل آية باهرة ومعجزة قاهرة وهي القرآن كان طلب الزيادة جاريا مجرى التحكم والتعنت الباطل ، والله سبحانه له الحكم والأمر فان شاء فعل وإن شاء لم يفعل ، فان فاعليته لا تكون إلا بحسب محض المشيئة على قول أهل السنة ، أو على وفق المصلحة على قول المعتزلة ، وعلى التقديرين : فانها لا تكون على وفق اقتراحات الناس ومطالباتهم ، فان شاء أجابهم اليها ، وإن شاء لم يجبهم اليها .

﴿ والوجه الثاني ﴾ هو أنه لما ظهرت المعجزة القاهرة والدلالة الباهرة الكافية لم يبق لهم عذر ولا علة ، فبعد ذلك لو أجابهم الله تعالى في ذلك الاقتراح فلعلهم يقترحون اقتراحا ثانيا ، وثالثا ، ورابعا ، وهكذا إلى ما لا غاية له ، وذلك يفضي إلى أن لا يستقر الدليل ولا تتم الحجة ، فوجب في اول الأمر سد هذا الباب والاكتفاء بما سبق من المعجزة القاهرة والدلالة الباهرة .

﴿ والوجه الثالث ﴾ أنه تعالى لو أعطاهم ما طلبوه من المعجزات القاهرة ، فلو لم يؤمنوا عند ظهورها لاستحقوا عذاب الاستئصال ، فاقتضت رحمة الله صونهم عن هذا البلاء فما أعطاهم هذا المطلوب رحمة منه تعالى عليهم ، وإن كانوا لا يعلمون كيفية هذه الرحمة ، فلهذا المعنى قال (ولكن أكثرهم لا يعلمون) .

﴿ والوجه الرابع ﴾ أنه تعالى علم منهم أنهم إنما يطلبون هذه المعجزات لا لطلب الفائدة بل لأجل العناد والتعصب . وعلم أنه تعالى لو أعطاهم مطلوبهم فهم لا يؤمنون ، فلهذا السبب ما أعطاهم مطلوبهم لعلمه تعالى أنه لا فائدة في ذلك ، فالمراد من قوله (ولكن أكثرهم لا يعلمون) هو أن القوم لا يعلمون أنهم لما طلبوا ذلك على سبيل التعنت والتعصب فان الله تعالى لا يعطيهم مطلوبهم . ولو كانوا عالمين عاقلين لطلبوا ذلك على سبيل طلب الفائدة ، وحينئذ كان الله تعالى يعطيهم ذلك المطلوب على أكمل الوجوه . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون ﴾ .

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في تقرير وجه النظم ، فنقول فيه وجهان : الأول : أنه تعالى بين في الآية الأولى أنه لو كان انزال سائر المعجزات مصلحة لهم لفعلها ولأظهرها . إلا أنه لما لم يكن اظهارها مصلحة للمكلفين ، لاجرم ما أظهرها . وهذا الجواب انما يتم .

إذا ثبت أنه تعالى يراعي مصالح المكلفين ويتفضل عليهم بذلك فبين أن الأمر كذلك ، وقرره بأن قال (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم) في وصول فضل الله وعنايته ورحمته واحسانه اليهم ، وذلك كالأمر المشاهد المحسوس . فاذا كانت آثار عنايته واصلة الى جميع الحيوانات ، فلو كان في اظهار هذه المعجزات القاهرة مصلحة للمكلفين لفعلها ولأظهرها . ولامتنع أن يبخل بها مع ما ظهر أنه لم يبخل على شيء من الحيوانات بمصالحها ومنافعها . وذلك يدل على أنه تعالى انما لم يظهر تلك المعجزات ، لأن اظهارها يخل بمصالح المكلفين . فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الآية وبين ما قبلها والله أعلم .

﴿ والوجه الثاني ﴾ في كيفية النظم . قال القاضي : أنه تعالى لما قدم ذكر الكفار وبين أنهم يرجعون الى الله ويحشرون . بين أيضا بعده بقوله (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم) في أنهم يحشرون ، والمقصود : بيان أن الحشر والبعث كما هو حاصل في حق الناس فهو أيضا حاصل في حق البهائم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الحيوان إما أن يكون بحيث يدب أو يكون بحيث يطير فجميع ما خلق الله تعالى من الحيوانات ، فانه لا يخلو عن هاتين الصفتين ، إما أن يدب ، وإما أن يطير . وفي الآية سؤالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ من الحيوان ما لا يدخل في هذين القسمين مثل حيتان البحر ،وسائر ما يسبح في الماء ويعيش فيه .

والجواب : لا يبعد أن يوصف بأنها دابة من حيث أنها تدب في الماء أو هي كالطير ، لأنها تسبح في الماء ، كما أن الطير يسبح في الهواء ، إلا أن وصفها بالدبيب أقرب الى اللغة من وصفها بالطيران .

﴿ السؤال الثاني ﴾ ما الفائدة في تقييد الدابة بكونها في الأرض ؟

والجواب من وجهين : الأول : أنه خص ما في الأرض بالذكر دون ما في السماء

احتجاجا بالأظهر لأن ما في السماء وان كان مخلوقا مثلنا فغير ظاهر ، والثاني : أن المقصود من ذكر هذا الكلام أن عناية الله تعالى لما كانت حاصلة في هذه الحيوانات فلو كان إظهار المعجزات القاهرة مصلحة لما منع الله من اظهارها . وهذا المقصود انما يتم بذكر من كان أدون مرتبة من الانسان لا بذكر من كان أعلى حالا منه ، فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها في الأرض .

﴿ السؤال الثالث ﴾ ما الفائدة في قوله (يطير بجناحيه) ؟ مع أن كل طائر انما يطير بجناحيه .

والجواب فيه من وجوه : الأول : أن هذا الوصف انما ذكر للتأكيد كقوله نعجة أنثى وكما يقال : كلمته بفي ومشيت اليه برجلي . والثاني : أنه قد يقول الرجل لعبده طر في حاجتي والمراد الاسراع وعلى هذا التقدير : فقد يحصل الطيران لا بالجناح . قال الحماسي :

طاروا اليه زرافات ووحدانا

فذكر الجناح ليتمحض هذا الكلام في الطير . والثالث : أنه تعالى قال في صفة الملائكة (جاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع) فذكر ههنا قوله (ولا طائر يطير بجناحيه) ليخرج عنه الملائكة . فانا بينا أن المقصود من هذا الكلام انما يتم بذكر من كان أدون حالا من الانسان لا بذكر من كان أعلى حالا منه .

﴿ السؤال الرابع ﴾ كيف قال (إلا أمم) مع افراد الدابة والطائر ؟

والجواب : لما كان قوله (وما من دابة ولا طائر) دالا على معنى الاستغراق ومغنيا عن أن يقول : وما من دواب ولا طيور . لا جرم حمل قوله (إلا أمم) على المعنى .

﴿ السؤال الخامس ﴾ قوله (إلا أمم أمثالكم) قال الفراء : يقال إن كل صنف من البهائم أمة وجاء في الحديث « لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها » فجعل الكلاب أمة .

إذا ثبت هذا فنقول : الآية دلت على أن هذه الدواب والطيور أمثالنا ، وليس فيها ما يدل على أن هذه المماثلة في أي المعاني حصلت ولا يمكن أن يقال : المراد حصول المماثلة من كل الوجوه والا لكان يجب كونها أمثالا لنا في الصورة والصفة والخلقة وذلك باطل فظهر أنه لا دلالة في الآية على أن تلك المماثلة حصلت في أي الأحوال والأمور فبينوا ذلك .

والجواب : اختلف الناس في تعيين الأمر الذي حكم الله تعالى فيه بالمماثلة بين البشر وبين الدواب والطيور وذكروا فيه أقوالا :

﴿ القول الأول ﴾ نقل الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : يريد ، يعرفوني ويوحدونني ويسبحونني ويحمدونني . وإلى هذا القول ذهب طائفة عظيمة من المفسرين وقالوا : ان هذه الحيوانات تعرف الله وتحمده وتوحده وتسبحه . واحتجوا عليه بقوله تعالى (وإن من شيء إلا يسبح بحمده) وبقوله في صفة الحيوانات (كل قد علم صلاته وتسبيحه) وبما أنه تعالى خاطب النمل وخاطب الهدهد ، وقد استقصينا في تقرير هذا القول وتحقيقه في هذه الآيات .

وعن أبي الدرداء أنه قال : أبهمت عقول البهائم عن كل شيء إلا عن أربعة أشياء : معرفة الأله ، وطلب الرزق ، ومعرفة الذكر والأنثى ، وتهيؤ كل واحد منهما لصاحبه .

وروي عن النبي ﷺ أنه قال « من قتل عصفورا عبثا جاء يوم القيامة يعج إلى الله يقول يا رب إن هذا قتلني عبثا لم ينتفع بي ولم يدعني آكل من حشاش الأرض » .

﴿ والقول الثاني ﴾ المراد إلا أمم أمثالكم في كونها أمما وجماعات وفي كونها مخلوقة بحيث يشبه بعضها بعضا ، ويأنس بعضها ببعض ، ويتوالد بعضها من بعض كالأنس . إلا أن للسائل أن يقول حمل الآية على هذا الوجه لا يفيد فائدة معتبرة لأن كون الحيوانات بهذه الصفة أمر معلوم لكل أحد فلا فائدة في الاخبار عنها .

﴿ القول الثالث ﴾ المراد أنها أمثالنا في أن دبرها الله تعالى وخلقها وتكفل برزقها وهذا يقرب من القول الثاني في أنه يجري مجرى الاخبار عما علم حصوله بالضرورة .

﴿ القول الرابع ﴾ المراد أنه تعالى كما أحصى في الكتاب كل ما يتعلق بأحوال البشر ، من العمر والرزق والأجل والسعادة والشقاوة فكذلك أحصى في الكتاب جميع هذه الأحوال في كل الحيوانات . قالوا : والدليل عليه قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وليس لذكر هذا الكلام عقيب قوله (إلا أمم أمثالكم) فائدة إلا ما ذكرناه .

﴿ القول الخامس ﴾ أراد تعالى أنها أمثالنا في أنها تحشر يوم القيامة يوصل اليها حقوقها ، كما روى عن النبي ﷺ أنه قال « يقتص للجماء من القرناء » .

﴿ القول السادس ﴾ ما اخترناه في نظم الآية ، وهو أن الكفار طلبوا من النبي ﷺ الاتيان بالمعجزات القاهرة الظاهرة ، فبين تعالى ان عنايته وصلت إلى جميع الحيوانات كما وصلت إلى الانسان . ومن بلغت رحمته وفضله إلى حيث لا يبخل به على البهائم كان بأن لا يبخل به على الانسان أولى ، فدل منع الله من اظهار تلك المعجزات القاهرة على أنه لا مصلحة لأولئك

السائلين في اظهارها ، وأن اظهارها على وفق سؤالهم واقتراحهم يوجب عود الضرر العظيم اليهم .

﴿ القول السابع ﴾ ما رواه أبو سليمان الخطابي عن سفيان بن عيينة ، أنه لما قرأ هذه الآية قال : ما في الأرض آدمي إلا وفيه شبه من بعض البهائم ، فمنهم من يقدم إقدام الأسد ، ومنهم من يعدو عدو الذئب ، ومنهم من ينبح نباح الكلب ، ومنهم من يتطوس كفعل الطاوس ، ومنهم من يشبه الخنزير فانه لو ألقى اليه الطعام الطيب تركه واذا قام الرجل عن رجيعه ولغ فيه . فكذلك نجد من الآدميين من لو سمع خمسين حكمة لم يحفظ واحدة منها ، فان أخطأت مرة واحدة حفظها ، ولم يجلس مجلسا إلا رواه عنه .

ثم قال : فاعلم يا أخي انك انما تعاشر البهائم والسباع ، فبالغ في الحذار والاحتراز ، فهذا جملة ما قيل في هذا الموضع .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ذهب القائلون بالتناسخ إلى أن الأرواح البشرية ان كانت سعيدة مطيعة لله تعالى موصوفة بالمعارف الحقة وبالأخلاق الطاهرة ، فانها بعد موتها تنقل إلى أبدان الملوك ، وربما قالوا : انها تنقل إلى مخالطة عالم الملائكة ، وأما ان كانت شقية جاهلة عاصية فانها تنقل إلى أبدان الحيوانات ، وكلما كانت تلك الأرواح أكثر شقاوة واستحقاقا للعذاب نقلت إلى بدن حيوان أخس وأكثر شقاء وتعبا ، واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية فقالوا : صريح هذه الآية يدل على أنه لا دابة ولا طائر إلا وهي أمثالنا ، ولفظ المماثلة يقتضي حصول المساواة في جميع الصفات الذاتية أما الصفات العرضية المفارقة ، فالمساواة فيها غير معتبرة في حصول المماثلة . ثم ان القائلين بهذا القول زادوا عليه ، وقالوا : قد ثبت بهذا أن أرواح جميع الحيوانات عارفة بربها وعارفة بما يحصل لها من السعادة والشقاوة ، وان الله تعالى أرسل إلى كل جنس منها رسولا من جنسها ، واحتجوا عليه بأنه ثبت بهذه الآية أن الدواب والطيور أمم . ثم انه تعالى قال (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير) وذلك تصريح بأن لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولا أرسله الله اليها . ثم أكدوا ذلك بقصة الهدهد ، وقصة النمل ، وسائر القصص المذكورة في القرآن .

واعلم أن القول بالتناسخ قد أبطلناه بالدلائل الجيدة في علم الأصول ، وأما هذه الآية فقد ذكرنا ما يكفي في صدق حصول المماثلة في بعض الأمور المذكورة ، فلا حاجة إلى اثبات ما ذكره أهل التناسخ . والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾ وفي المراد بالكتاب قولان :

﴿ القول الأول ﴾ المراد منه الكتاب المحفوظ في العرش وعالم السموات المشتمل على جميع أحوال المخلوقات على التفصيل التام ، كما قال عليه السلام « جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » .

﴿ والقول الثاني ﴾ أن المراد منه القرآن ، وهذا أظهر . لأن الألف واللام إذا دخلا على الأسم المفرد انصرف إلى المعهود السابق ، والمعهود السابق من الكتاب عند المسلمين هو القرآن ، فوجب أن يكون المراد من الكتاب في هذه الآية القرآن .

إذا ثبت هذا فلقائل أن يقول : كيف قال تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) مع انه ليس فيه تفاصيل علم الطب وتفاصيل علم الحساب ، ولا تفاصيل كثير من المباحث والعلوم ، وليس فيه أيضا تفاصيل مذاهب الناس ودلائلهم في علم الأصول والفروع ؟

والجواب : أن قوله (ما فرطنا في الكتاب من شيء) يجب أن يكون مخصوصا ببيان الأشياء التي يجب معرفتها ، والاحاطة بها وبيانه من وجهين : الأول : ان لفظ التفريط لا يستعمل نفيا واثباتا إلا فيم يجب أن يبين لأن أحدا لا ينسب إلى التفريط والتقصير في أن لا يفعل ما لا حاجة اليه ، وانما يذكر هذا اللفظ فيما إذا قصر فيما يحتاج اليه : الثاني : ان جميع آيات القرآن أو الكثير منها دالة بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام على أن المقصود من انزال هذا الكتاب بيان الدين ومعرفة الله ومعرفة أحكام الله ، وإذا كان هذا التقييد معلوما من كل القرآن كان المطلق ههنا محمولا على ذلك المقيد . أما قوله ان هذا الكتاب غير مشتمل على جميع علوم الأصول والفروع .

فنقول : أما علم الأصول فانه بتمامه حاصل فيه لأن الدلائل الأصلية مذكورة فيه على أبلغ الوجوه : فأما روايات المذاهب وتفاصيل الأقاويل ، فلا حاجة اليها ، وأما تفاصيل علم الفروع فنقول : للعلماء ههنا قولان : الأول : أنهم قالوا ان القرآن دل على أن الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة في الشريعة فكل ما دل عليه أحد هذه الأصول الثلاثة ، كان ذلك في الحقيقة موجودا في القرآن ، وذكر الواحدي رحمه الله لهذا المعنى أمثلة ثلاثة .

﴿ المثال الأول ﴾ روى ان ابن مسعود كان يقول : مالي لا ألعن من لعنه الله في كتابه يعني الواشمة ، والمستوشمة ، والواصلة ، والمستوصلة ، وروي أن امرأة قرأت جميع القرآن ، ثم أتته فقالت : يا ابن أم عبد ، تلوت البارحة ما بين الدفتين ، فلم أجد فيه لعن الواشمة والمستوشمة فقال : لو تلوتيه لوجدتيه . قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه) وان مما أتانا به رسول الله أنه قال « لعن الله الواشمة والمستوشمة » وأقول : يمكن وجدان هذا

المعنى في كتاب الله بطريق أوضح من ذلك لأنه تعالى قال في سورة النساء (وإن يدعون إلا شيطانا مريدا لعنه الله) فحكم عليه باللعن ، ثم عدد بعده قبائح أفعاله وذكر من جملتها قوله (ولآمرنهم فليغيرن خلق الله) وظاهر هذه الآية يقتضي ان تغيير الخلق يوجب اللعن .

﴿ المثال الثاني ﴾ ذكر أن الشافعي رحمه الله كان جالسا في المسجد الحرام فقال « لا تسألوني عن شيء إلا أجبتكم فيه من كتاب الله تعالى » فقال رجل : ما تقول في المحرم إذا قتل الزنبور ؟ فقال « لا شيء عليه » فقال : أين هذا في كتاب الله ؟ فقال : قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه) ثم ذكر إسنادا إلى النبي ﷺ أنه قال « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي » ثم ذكر إسنادا إلى عمر رضي الله عنه أنه قال : للمحرم قتل الزنبور . قال الواحدي : فأجابه من كتاب الله مستنبطا بثلاث درجات ، وأقول : ههنا طريق آخر أقرب منه ، وهو أن الأصل في أموال المسلمين العصمة . قال تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وقال (ولا يسألكم أموالكم) وقال (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم) فنهي عن أكل أموال الناس إلا بطريق التجارة فعند عدم التجارة وجب أن يبقى على أصل الحرمة ، وهذه العمومات تقتضي أن لا يجب على المحرم الذي قتل الزنبور شيء ، وذلك لأن التمسك بهذه العمومات يوجب الحكم بمرتبة واحدة .

وأما الطريق الذي ذكره الشافعي : فهو تمسك بالعموم على أربع درجات : أولها : التمسك بعموم قوله (وما آتاكم الرسول فخذوه) وأحد الأمور الداخلة تحت هذا أمر النبي عليه السلام بمتابعة الخلفاء الراشدين ، وثانيها : التمسك بعموم قوله عليه الصلاة والسلام « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي » وثالثها : بيان أن عمر رضي الله عنه كان من الخلفاء الراشدين . ورابعها : الرواية عن عمر أنه لم يوجب في هذه المسألة شيئا ، فثبت أن الطريق الذي ذكرناه أقرب .

﴿ المثال الثالث ﴾ قال الواحدي : روي في حديث العسيف الزاني أن أباه قال للنبي ﷺ : اقض بيننا بكتاب الله فقال عليه السلام « والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله » ثم قضى بالجلد والتغريب على العسيف ، وبالرجم على المرأة إن اعترفت . قال الواحدي : وليس للجلد والتغريب ذكر في نص الكتاب ، وهذا يدل على أن كل ما حكم به النبي ﷺ فهو عين كتاب الله .

وأقول : هذا المثال حق ، لأنه تعالى قال (لتبين للناس ما نزل اليهم) وكل ما بينه الرسول عليه السلام كان داخلا تحت هذه الآية ، فثبت بهذه الأمثلة أن القرآن لما دل على أن

الاجماع حجة ، وأن خبر الواحد حجة ، وأن القياس حجة ، فكل حكم ثبت بطريق من هذه الطرق الثلاثة ، كان في الحقيقة ثابتا بالقرآن ، فعند هذا يصح قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) هذا تقرير هذا القول ، وهو الذي ذهب إلى نصرله جمهور الفقهاء . ولقائل أن يقول : حاصل هذا الوجه أن القرآن لما دل على خبر الواحد والقياس حجة ، فكل حكم ثبت بأحد هذين الأصلين كان في الحقيقة قد ثبت بالقرآن إلا أنا نقول : حمل قوله (ما فرطنا في الكتاب من شيء) على هذا الوجه لا يجوز لأن قوله (ما فرطنا في الكتاب من شيء) ذكر في معرض تعظيم هذاالكتاب والمبالغة في مدحه والثناء عليه ، ولو حملنا هذه الآية على هذا المعنى لم يحصل منه ما يوجب التعظيم ، وذلك لأنا لو فرضنا أن الله تعالى قال (اعملوا) بالاجماع وخبر الواحد والقياس ، كان المعنى الذي ذكروه حاصلا من هذا اللفظ والمعنى الذي يمكن تحصيله من هذا اللفظ القليل لا يمكن جعله وجبا لمدح القرآن والثناء عليه لسبب اشتمال القرآن عليه ، لأن هذا إنما يوجب المدح العظيم والثناء التام لو لم يمكن تحصيله بطريق آخر أشد اختصارا منه ، فأما لما بينا أن هذا القسم المقصود يمكن حمله وتحصيله باللفظ المختصر الذي ذكرناه علمنا أنه لا يمكن ذكره في تعظيم القرآن ، فثبت أن هذه الآية مذكورة في معرض تعظيم القرآن ، وثبت أن المعنى الذي ذكروه لا يفيد تعظيم القرآن ، فوجب أن يقال : إنه لا يجوز حمل هذه الآية على هذا المعنى ، فهذا أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير هذا القول .

﴿ والقول الثاني ﴾ في تفسير هذه الآية قول من يقول : القرآن واف ببيان جميع الأحكام وتقريره أن الأصل براءة الذمة في حق جميع التكليف وشغل الذمة لا بد فيه من دليل منفصل والتنصيص على أقسام ما لم يرد فيه التكليف ممتنع ، لأن الأقسام التي لم يرد التكليف فيها غير متناهية ، والتنصيص على ما لا نهاية له محال.بل التنصيص إنما يمكن على المتناهي مثلا لله تعالى ألف تكليف على العباد وذكره في القرآن وأمر محمدا عليه السلام بتبليغ ذلك الألف إلى العباد. ثم قال بعده (ما فرطنا في الكتاب من شيء)فكان معناه أنه ليس لله على الخلق بعد ذلك الألف تكليف آخر ، ثم أكد هذه الآية بقوله (اليوم أكملت لكم دينكم) بقوله :(ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) فهذا تقرير مذهب هؤلاء ، والاستقصاء فيه إنما يليق بأصول الفقه . والله أعلم .

ولنرجع الآن إلى التفسير ، فنقول : قوله (من شيء) قال الواحدي « من » زائدة كقوله : ما جاء لي من أحد . وتقريره ما تركنا في الكتاب شيئا لم نبينه . وأقول : كلمة « من » للتبعيض فكان المعنى : ما فرطنا في الكتاب بعض شيء يحتاج المكلف اليه . وهذا هو نهاية المبالغة في أنه تعالى ما ترك شيئاً مما يحتاج المكلف إلى معرفته في هذا الكتاب .

أما قوله ﴿ ثم إلى ربهم يحشرون ﴾ فالمعنى أنه تعالى يحشر الدواب والطيور يوم القيامة . ويتأكد هذا بقوله تعالى (وإذا الوحوش حشرت) وبما روي أن النبي ﷺ قال « يقتص للجماء من القرناء » وللعقلاء فيه قولان :

﴿ القول الأول ﴾ أنه تعالى يحشر البهائم والطيور لايصال الأعواض اليها وهو قول المعتزلة . وذلك لأن إيصال الآلام اليها من سبق جناية لا يحسن إلا للعوض . ولما كان إيصال العوض اليها واجبا ، فالله تعالى يحشرها ليوصل تلك الأعواض اليها .

﴿ والقول الثاني ﴾ قول أصحابنا أن الايجاب على الله محال ، بل الله تعالى يحشرها بمجرد الارادة والمشيئة ومقتضى الالهية . واحتجوا على أن القول بوجوب العوض على الله تعالى محال باطل بأمور :

﴿ الحجة الأولى ﴾ أن الوجوب عبارة عن كونه مستلزماً للذم عند الترك وكونه تعالى مستلزما للذم محال ، لأنه تعالى كامل لذاته . والكامل لذاته لا يعقل كونه مستلزماً للذم بسبب أمر منفصل ، لأن ما بالذات لا يبطل عند عروض أمر من الخارج .

﴿ والحجة الثانية ﴾ أنه تعالى مالك لكل المحدثات ، والمالك يحسن تصرفه في ملك نفسه من غير حاجة الى العوض .

﴿ والحجة الثالثة ﴾ أنه لو حسن إيصال الضرر إلى الغير لأجل العوض ، لوجب أن يحسن منا إيصال المضار إلى الغير لأجل التزام العوض من غير رضاه وذلك باطل ، فثبت أن القول بالعوض باطل . والله أعلم .

إذا عرفت هذا : فلنذكر بعض التفاريع التى ذكرها القاضي في هذا الباب .

﴿ الفرع الأول ﴾ قال القاضي : كل حيوان استحق العوض على الله تعالى بما لحقه من الآلام ، وكان ذلك العوض لم يصل اليه في الدنيا . فانه يجب على الله حشره عقلا في الآخرة ليوفر عليه ذلك العوض والذى لا يكون كذلك فانه لا يجب حشره عقلا ، الا انه تعالى أخبر أنه يحشر الكل ، فمن حيث السمع يقطع بذلك . وإنما قلنا إن في الحيوانات من لا يستحق العوض البتة ، لانها بما بقيت مدة حياتها مصونة عن الآلام ثم إنه تعالى يميتها من غير إيلام أصلا . فانه لم يثبت بالدليل أن الموت لا بد وأن يحصل معه شيء من الأيلام . وعلى هذا التقدير فانه لا يستحق العوض البتة .

وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِى ٱلظُّلُمَـٰتِ مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ

﴿ الفرع الثاني ﴾ كل حيوان أذن الله تعالى في ذبحه فالعوض على الله . وهي اقسام : منها ما أذن في ذبحها لأجل الأكل ومنها ما أذن في ذبحها لأجل كونها مؤذية ، مثل السباع العادية والحشرات المؤذية ، ومنها آلمها بالأمراض ، ومنها ما أذن الله في حمل الأحمال الثقيلة عليها واستعمالها في الأفعال الشاقة وأما إذا ظلمها الناس فذلك العوض على ذلك الظالم . وإذا ظلم بعضها بعضا فذلك العوض على ذلك الظالم .

فان قيل : إذا ذبح ما لا يؤكل لحمه على وجه التذكية فعلى من العوض ؟

أجاب بأن ذلك ظلم والعوض على الذابح ، ولذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذبح الحيوان إلا لمأكلة .

﴿ الفرع الثالث ﴾ المراد من العوض منافع عظيمة بلغت في الجلالة والرفعة إلى حيث لو كانت هذه البهيمة عاقلة وعلمت أنه لا سبيل لها إلى تحصيل تلك المنفعة إلا بواسطة تحمل ذلك الذبح فانها كانت ترضى به ، فهذا هو العوض الذى لأجله يحسن الايلام والاضرار .

﴿ الفرع الرابع ﴾ مذهب القاضي وأكثر معتزلة البصرة أن العوض منقطع . قال القاضي : وهو قول اكثر المفسرين ، لأنهم قالوا إنه تعالى بعد توفير العوض عليها يجعلها ترابا ، وعند هذا يقول الكافر : يا ليتني كنت ترابا . قال ابو القاسم البلخي : يجب أن يكون العوض دائما واحتج القاضي على قوله بأنه يحسن من الواحد منا أن يلتزم عملا شاقا والأجرة منقطعة ، فعلمنا أن ايصال الألم إلى الغير غير مشروط بدوام الأجرة . واحتج البلخى على قوله ، بأن قال : إنه لا يمكن قطع ذلك العوض إلا باماتة تلك البهيمة ، وإماتتها توجب الألم وذلك الألم يوجب عوضا آخر، وهكذا إلى ما لا آخر له.

والجواب عنه : أنه لم يثبت بالدليل أن الاماتة لا يمكن تحصيلها إلا مع الايلام . والله أعلم .

﴿ الفرع الخامس ﴾ أن البهيمة اذا استحقت على بهيمة أخرى عوضا ، فان كانت البهيمة الظالمة قد استحقت عوضا على الله تعالى فانه تعالى ينقل ذلك العوض إلى المظلوم . وإن لم يكن الامر كذلك ، فالله تعالى يكمل ذلك العوض ، فهذا مختصر من أحكام الأعواض على قول المعتزلة . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات من يشأ الله يضلله ومن يشأ

عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿٣٩﴾

يجعله على صراط مستقيم ﴾

فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في وجه النظم قولان : الأول : أنه تعالى بين من حال الكفار أنهم بلغوا في الكفر إلى حيث كأن قلوبهم قد صارت ميتة عن قبول الايمان بقوله (إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله) فذكر هذه الآية تقريرا لذلك المعنى الثاني أنه تعالى لما ذكر في قوله (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم) في كونها دالة على كونها تحت تدبير مدبر قديم وتحت تقدير مقدر حكيم ، وفي أن عناية الله محيطة بهم ، ورحمته واصلة اليهم ، قال بعده والمكذبون لهذه الدلائل والمنكرون لهذه العجائب صم لا يسمعون كلاماً البتة ، بكم لا ينطقون بالحق ، خائضون في ظلمات الكفر ، غافلون عن تأمل هذه الدلائل .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الهدى والضلال ليس إلا من الله تعالى . وتقريره أنه تعالى وصفهم بكونهم صما وبكما وبكونهم في الظلمات وهو إشارة إلى كونهم عميا فهو بعينه نظير قوله في سورة البقرة (صم بكم عمى)

ثم قال تعالى ﴿ من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ﴾ وهو صريح في أن الهدى والضلال ليسا إلا من الله تعالى . قالت المعتزلة : الجواب عن هذا من وجوه :

﴿ الوجه الاول ﴾ قال الجبائي معناه أنه تعالى يجعلهم صما وبكما يوم القيامة عند الحشر . ويكونون كذلك في الحقيقة بأن يجعلهم في الآخرة صما وبكما في الظلمات ، ويضلهم بذلك عن الجنة وعن طريقها ويصيرهم الى النار ، وأكد القاضي هذا القول بأنه تعالى بين في سائر الآيات أنه يحشرهم يوم القيامة على وجوههم عمياً وبكما وصما مأواهم جهنم .

﴿ والوجه الثاني ﴾ قال الجبائي أيضاً ويحتمل أنهم كذلك في الدنيا ، فيكون توسعاً من حيث جعلوا بتكذيبهم بآيات الله تعالى في الظلمات لا يهتدون إلى منافع الدين ، كالصم والبكم الذين لا يهتدون إلى منافع الدنيا . فشبههم من هذا الوجه بهم ، وأجرى عليهم مثل صفاتهم على سبيل التشبيه .

﴿ والوجه الثالث ﴾ قال الكعبي قوله (صم وبكم) محمول على الشتم والاهانة ، لا

على أنهم كانوا كذلك في الحقيقة . وأما قوله تعالى (من يشأ الله يضلله) فقال الكعبي : ليس هذا على سبيل المجاز لأنه تعالى وإن أجمل القول فيه ههنا ، فقد فصله في سائر الآيات وهو قوله (ويضل الله الظالمين) وقوله (وما يضل به إلا الفاسقين) وقوله (والذين اهتدوا زادهم هدى) وقوله (يهدي به الله من اتبع رضوانه) وقوله (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت) وقوله (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) فثبت بهذه الآيات أن مشيئة الهدى والضلال وإن كانت مجملة في هذه الآية ، إلا أنها مخصصة مفصله في سائر الآيات ، فيجب حمل هذا المجمل على تلك المفصلات ، ثم إن المعتزلة ذكروا تأويل هذه الآية على سبيل التفصيل من وجوه : الأول : أن المراد من قوله (من يشأ الله يضلله) محمول على منع الالطاف فصاروا عندها كالصم والبكم . والثاني : (من يشأ الله يضلله) يوم القيامة عن طريق الجنة وعن وجدان الثواب ، ومن يشأ أن يهديه إلى الجنة يجعله على صراط مستقيم ، وهو الصراط الذي يسلكه المؤمنون إلى الجنة .

وقد ثبت بالدليل أنه تعالى لا يشاء هذا الاضلال إلا لمن يستحق عقوبة كما لا يشاء الهدى إلا للمؤمنين .

واعلم أن هذه الوجوه التي تكلفها هؤلاء الأقوام إنما يحسن المصير اليها لو ثبت في العقل أنه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره . أما لما ثبت بالدليل العقلي القاطع أنه لا يمكن حمل هذا الكلام إلا على ظاهره كان العدول إلى هذه الوجوه المتكلفة بعيدا جدا ، وقد دللنا على أن الفعل لا يحصل إلا عند حصول الداعي ، وبينا أن خالق ذلك الداعي هو الله ، وبينا أن عند حصوله يجب الفعل ، فهذه المقدمات الثلاثة توجب القطع بأن الكفر والايمان من الله ، وبتخليقه وتقديره وتكوينه ، ومتى ثبت بهذا البرهان القاطع صحة هذا الظاهر ، كان الذهاب إلى هذه التكلفات فاسدا قطعا ، وأيضا فقد تتبعنا هذه الوجوه بالابطال والنقض في تفسير قوله (ختم الله على قلوبهم) وفي سائر الآيات ، فلا حاجة إلى الاعادة ، وأقربها أن هذا الاضلال والهداية معلقان بالمشيئة ، وعلى ما قالوه : فهو أمر واجب على الله تعالى يجب عليه أن يفعله شاء أم أبى والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (والذين كفروا بآياتنا) اختلفوا في المراد بتلك الآيات ، فمنهم من قال : القرآن ومحمد ، ومنهم من قال : يتناول جميع الدلائل والحجج ، وهذا هو الأصح . والله أعلم .

قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ ٱلسَّاعَةُ أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤٠﴾ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ﴿٤١﴾

قوله تعالى ﴿ قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه إن شاء وتنسون ما تشركون ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما بين غاية جهل أولئك الكفار بين من حالهم أيضا أنهم اذا نزلت بهم بلية أو محنة فانهم يفزعون إلى الله تعالى ويلجأون اليه . ولا يتمردون عن طاعته ، وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الفراء للعرب في (أرأيت) لغتان : إحداهما : رؤية العين ، فاذا قلت للرجل رأيتك كان المراد : أهل رأيت نفسك ؟ ثم يثني ويجمع . فتقول : أرأيتكما أرأيتكم ، والمعنى الثاني : أن تقول أرأيتك ، وتريد : أخبرني ، واذا أردت هذا المعنى تركت التاء مفتوحة على كل حال تقول : أرأيتك أرأيتكما أرأيتكم أرأيتكن .

اذاعرفت هذا فنقول : مذهب البصريين : أن الضمير الثاني وهو الكاف في قولك : أرأيتك لا محل له من الاعراب ، والدليل قوله تعالى (أرأيتك هذا الذي كرمت علي) ويقال أيضا : أرأيتك زيدا ما شأنه ، ولو جعلت الكاف محلا لكنت كأنك تقول : أرأيت نفسك زيدا ما شأنه ، وذلك كلام فاسد ، فثبت أن الكاف لا محل له من الاعراب ، بل هو حرف لأجل الخطاب . وقال الفراء : لو كانت الكاف توكيداً لوقعت التثنية والجمع على التاء ، كما يقعان عليها عند عدم الكاف ، فلما فتحت التاء في خطاب الجمع ، ووقعت علامة الجمع على الكاف ، دل ذلك على أن الكاف غير مذكور للتوكيد . ألا ترى أن الكاف لو سقطت لم يصلح أن يقال لجماعة : أرأيت ، فثبت بهذا انصراف الفعل إلى الكاف ، وانها واجبة لازمة مفتقر اليها .

أجاب الواحدي عنه : بأن هذه الحجة تبطل بكاف ذلك وأولئك ، فان علامة الجمع تقع عليها مع أنها حرف للخطاب ، مجرد عن الأسمية ، والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ نافع (أرأيتكم . وأرأيت . وأفرأيت . وأرأيتك .

وأفرأيتك) وأشباه ذلك بتخفيف الهمزة في كل القرآن ، والكسائي ترك الهمزة في كل القرآن ، والباقون بالهمزة . أما تخفيف الهمزة ، فالمراد جعلها بين الهمزة والألف على التخفيف القياسي . وأما مذهب الكسائي فحسن ، وبه قرأ عيسى بن عمر وهو كثير في الشعر ، وقد تكلمت العرب في مثله بحذف الهمزة للتخفيف كما قالوا : وسله ، وكما أنشد أحمد بن يحيى :

وإن لم أقاتل فالبسوني برقعا

بحذف الهمزة . أراد فألبسوني باثبات الهمزة . وأما الذين قرأوا بتخفيف الهمزة فالسبب أن الهمزة عين الفعل والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ معنى الآية أن الله تعالى قال لمحمد عليه السلام : قل يا محمد لهؤلاء الكفار إن أتاكم عذاب الله في الدنيا أو أتاكم العذاب عند قيام الساعة ، أترجعون إلى غير الله في دفع ذلك البلاء والضر أو ترجعون فيه إلى الله تعالى ؟ ولما كان من المعلوم بالضرورة أنهم إنما يرجعون إلى الله تعالى في دفع البلاء والمحنة لا إلى الأصنام والأوثان ، لا جرم قال (بل إياه تدعون) يعني أنكم لا ترجعون في طلب دفع البلية والمحنة إلا إلى الله تعالى .

ثم قال ﴿ فيكشف ما تدعون اليه ﴾ أي فيكشف الضر الذي من أجله دعوتم وتنسون ما تشركون به ، وفيه وجوه : الأول : قال ابن عباس : المراد تتركون الأصنام ولا تدعونهم لعلمكم أنها لا تضر ولا تنفع . الثاني : قال الزجاج : يجوز أن يكون المعنى أنكم في ترككم دعاءهم بمنزلة من قد نسيهم ، وهذا قول الحسن لأنه قال : يعرضون إعراض الناسي ، ونظيره قوله تعالى (حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله) ولا يذكرون الأوثان .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ هذه الآية تدل على أنه تعالى قد يجيب الدعاء إن شاء وقد لا يجيبه ، لأنه تعالى قال (فيكشف ما تدعون اليه إن شاء) ولقائل أن يقول : أن قوله (ادعوني أستجب لكم) يفيد الجزم بحصول الاجابة ، فكيف الطريق إلى الجمع بين الآيتين .

والجواب أن نقول : تارة يجزم تعالى بالاجابة وتارة لا يجزم ، إما بحسب محض المشيئة كما هو قول أصحابنا ، أو بحسب رعاية المصلحة كما هو قول المعتزلة ، ولما كان كلا الأمرين حاصلا لا جرم وردت الآيتان على هذين الوجهين .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ حاصل هذا الكلام كأنه تعالى يقول لعبدة الأوثان : اذا كنتم

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَٰهُم بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ ﴿٤٢﴾ فَلَوْلَآ إِذْ جَآءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا۟ وَلَٰكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾

ترجعون عند نزول الشدائد إلى الله تعالى ، لا إلى الأصنام والأوثان ، فلم تقدمون على عبادة الأصنام التي لا تنتفعون بعبادتها البتة ؟ وهذا الكلام إنما يفيد لو كان ذكر الحجة والدليل مقبولا . أما لو كان ذلك مردوداً وكان الواجب هو محض التقليد ، كان هذا الكلام ساقطا ، فثبت أن هذه الآية أقوى الدلائل على أن أصل الدين هو الحجة والدليل . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون﴾ .

اعلم أنه تعالى بين في الآية الأولى أن الكفار عند نزول الشدائد يرجعون إلى الله تعالى ، ثم بين في هذه الآية أنهم لا يرجعون إلى الله عند كل ما كان من جنس الشدائد ، بل قد يبقون مصرين على الكفر منجمدين عليه غير راجعين إلى الله تعالى ، وذلك يدل على مذهبنا من أن الله تعالى اذا لم يهده لم يهتد ، سواء شاهد الآيات الهائلة ، أو لم يشاهدها ، وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في الآية محذوف والتقدير : ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك رسلا فخالفوهم فأخذناهم بالبأساء والضراء ، وحسن الحذف لكونه مفهوما من الكلام المذكور . وقال الحسن (البأساء) شدة الفقر من البؤس (والضراء) الأمراض والأوجاع .

ثم قال ﴿ لعلهم يتضرعون ﴾ والمعنى : انما أرسلنا الرسل اليهم وانما سلطنا البأساء والضراء عليهم لأجل أن يتضرعوا . ومعنى التضرع التخشع . وهو عبارة عن الانقياد وترك التمرد ، وأصله من الضراعة وهي الذلة ، يقال ضرع ضراعة فهو ضارع أي ذليل ضعيف ، والمعنى أنه تعالى أعلم نبيه أنه قد أرسل قبله إلى أقوام بلغوا في القسوة إلى أن أخذوا بالشدة في أنفسهم وأموالهم فلم يخضعوا ولم يتضرعوا، والمقصود منه التسلية للنبي ﷺ .

فان قيل : أليس قوله (بل اياه تدعون) يدل على انهم تضرعوا ؟ وههنا يقول : قست قلوبهم ولم يتضرعوا .

فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَىْءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُواْ بِمَآ أُوتُوٓاْ أَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ﴿٤٤﴾

قلنا : أولئك أقوام ، وهؤلاء أقوام آخرون . أو نقول أولئك تضرعوا لطلب ازالة البلية ولم يتضرعوا على سبيل الاخلاص لله تعالى . فلهذا الفرق حسن النفي والاثبات .

ثم قال تعالى ﴿ فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ﴾ معناه نفي التضرع . والتقدير فلم يتضرعوا إذ جاءهم بأسنا . وذكر كلمة « لولا » يفيد أنه ما كان لهم عذر في ترك التضرع الا عنادهم وقسوتهم واعجابهم بأعمالهم التي زينها لشيطان لهم والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج الجبائي بقوله (لعلهم يتضرعون) فقال : هذا يدل على أنه تعالى انما أرسل الرسل اليهم ، وانما سلط البأساء والضراء عليهم ، لأرادة أن يتضرعوا ويؤمنوا ، وذلك يدل على أنه تعالى أراد الايمان والطاعة من الكل .

والجواب : أن كلمة « لعل » تفيد الترجي والتمني ؛ وذلك في حق الله تعالى محال . وأنتم حملتموه على أرادة هذا المطلوب ، ونحن نحمله على أنه تعالى عاملهم معاملة لو صدرت عن غير الله تعالى لكان المقصودمنه هذا المعنى ، فاما تعليل حكم الله تعالى ومشيئته فذلك محال على ماثبت بالدليل . ثم نقول ان دلت هذه الآية على قولكم من هذا الوجه فانها تدل على ضد قولكم من وجه آخر ، وذلك لأنها تدل على أنهم انما لم يتضرعوا لقسوة قلوبهم ولأجل ان الشيطان زين لهم أعمالهم .

فنقول : تلك القسوة ان حصلت بفعلهم احتاجوا في ايجادها إلى سبب آخر ولزم التسلسل ، وان حصلت بفعل الله فالقول قولنا ، وأيضا هب ان الكفار انما أقدموا على هذاالفعل القبيح بسبب تزيين الشيطان ، الا أنا نقول :ولم بقي الشيطانمصرا على هذا الفعل القبيح ؟ فان كان ذلك لأجل شيطان آخر تسلسل إلى غير النهاية ، وان بطلت هذه المقادير انتهت بالآخرة إلى ان كل أحد انما يقدم تارة على الخير وأخرى على الشر ، لأجل الدواعي التي تحصل في قلبه ، ثم ثبت أن تلك الدواعي لا تحصل إلا بايجاد الله تعالى . فحينئذ يصح قولنا ويفسد بالكلية قولهم ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى إذا فرحوا بما أوتوا

فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ۚ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٥﴾

أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين ﴾ .

اعلم أن هذا الكلام من تمام القصة الأولى فبين الله تعالى انه أخذهم أولا بالبأساء والضراء لكي يتضرعوا . ثم بين في هذه الآية أنهم لما نسوا ما ذكروا به من البأساء والضراء فتحنا عليهم أبواب كل شيء ، ونقلناهم من البأساء والضراء إلى الراحة والرخاء وأنواع الآلاء والنعماء ، والمقصود أنه تعالى عاملهم بتسليط المكاره والشدائد عليهم تارة فلم ينتفعوا به ، فنقلهم من تلك الحالة إلى ضدها وهو فتح أبواب الخيرات عليهم وتسهيل موجبات المسرات والسعادات لديهم فلم ينتفعوا به أيضا . وهذا كما يفعله الأب المشفق بولده يخاشنه تارة ويلاطفه أخرى طلبا لصلاحه . حتى إذا فرحوا بما أوتوا من الخير والنعم ، لم يزيدوا على الفرح والبطر من غير انتداب لشكر ولا اقدام على اعتذار وتوبة ، فلا جرم أخذناهم بغتة .

واعلم أن قوله ﴿ فتحنا عليهم أبواب كل شيء ﴾ معناه فتحنا عليهم أبواب كل شيء كان مغلقا عنهم من الخير ، (حتى إذا فرحوا) أي حتى إذا ظنوا أن الذي نزل بهم من البأساء والضراء ما كان على سبيل الانتقام من الله . ولما فتح الله عليهم أبواب الخيرات ظنوا ان ذلك باستحقاقهم ، فعند ذلك ظهر أن قلوبهم قست وماتت . وانه لا يرجى لها انتباه بطريق من الطرق ، لا جرم فاجأهم الله بالعذاب من حيث لا يشعرون . قال الحسن : في هذه الآية مكر بالقوم ورب الكعبة ، وقال ﷺ « اذا رأيت الله يعطي على المعاصي فان ذلك استدراج من الله تعالى » ثم قرأ هذه الآية . قال أهل المعاني : وانما أخذوا في حال الرخاء والراحة ليكون أشد لتحسرهم على ما فاتهم من حال السلامة والعافية وقوله (فاذا هم مبلسون) اي آيسون من كل خير . قال الفراء : المبلس الذي انقطع رجاؤه ، ولذلك قيل للذي سكت عند انقطاع حجته قد أبلس . وقال الزجاج : المبلس الشديد الحسرة الحزين ، والابلاس في اللغة يكون بمعنى اليأس من النجاة عند ورود الهلكة ، ويكون بمعنى انقطاع الحجة ، ويكون بمعنى الحيرة بما يرد على النفس من البلية . وهذه المعاني متقاربة .

ثم قال تعالى ﴿ فقطع دابر القوم الذين ظلموا ﴾ الدابر التابع للشيء من خلفه كالولد للوالد يقال : دبر فلان القوم يدبرهم دبورا ودبرا إذا كان آخرهم . قال أمية بن أبي الصلت :

فاستؤصلوا بعذاب حص دابرهم فما استطاعوا له صرفا ولا انتصروا

وقال أبو عبيدة : دابر القوم آخرهم الذي يدبرهم . وقال الأصمعي الدابر الأصل يقال

قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ ﴿٤٦﴾

قطع الله دابره أي أذهب الله أصله . وقوله (والحمد لله رب العالمين) فيه وجوه : الأول : معناه أنه تعالى حمد نفسه على أن قطع دابرهم واستأصل شأفتهم لأن ذلك كان جاريا مجرى النعمة العظيمة على اولئك الرسل في ازالة شرهم عن أولئك الأنبياء . والثاني : انه تعالى لما علم قسوة قلوبهم لزم أن يقال : انه كلما ازدادت مدة حياتهم ازدادت أنواع كفرهم ومعاصيهم ، فكانوا يستوجبون به مريد العقاب والعذاب . فكان افناؤهم واماتتهم في تلك الحالة موجبا ان لا يصيروا مستوجبين لتلك الزيادات من العقاب . فكان ذلك جاريا مجرى الانعام عليهم . والثالث : أن يكون هذا الحمد والثناء انما حصل على وجود انعام الله عليهم في أن كلفهم وازال العذر والعلة عنهم ودبرهم بكل الوجوه الممكنة في التدبير الحسن ، وذلك بأن أخذهم أولا بالبأساء والضراء ، ثم نقلهم إلا الآلاء والنعماء ، وأمهلهم وبعث الأنبياء والرسل اليهم ، فلما لم يزدادوا إلا انهما كافي الغي والكفر ، أفناهم الله وطهر وجه الأرض من شرهم ، فكان قوله (الحمد لله رب العالمين) على تلك النعم الكثيرة المتقدمة .

قوله تعالى ﴿ قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به انظر كيف نصرف الآيات ثم هم يصدفون ﴾ .

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن المقصود من هذا الكلام ذكر ما يدل على وجود الصانع الحكيم المختار ، وتقريره أن أشرف أعضاء الانسان هو السمع والبصر والقلب . فالأذن محل القوة السامعة والعين محل القوة الباصرة ، والقلب محل الحياة والعقل والعلم . فلو زالت هذه الصفات عن هذه الاعضاء اختل أمر الانسان وبطلت مصالحه في الدنيا وفي الدين . ومن المعلوم بالضرورة أن القادر على تحصيل هذه القوى فيها وصونها عن الآفات والمخافات ليس إلا الله . وإذا كان الأمر كذلك ، كان المنعم بهذه النعم العالية والخيرات الرفيعة هو الله سبحانه وتعالى . فوجب أن يقال المستحق للتعظيم والثناء والعبودية ليس إلا الله تعالى . وذلك يدل على أن عبادة الاصنام طريقة باطلة فاسدة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكروا في قوله (وختم على قلوبكم) وجوها : الأول : قال ابن

قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٧﴾

عباس : معناه وطبع على قلوبهم فلم يعقلوا الهدى . الثاني : معناه وأزال عقولكم حتى تصيروا كالمجانين . والثالث : المراد بهذا الختم الاماتة أي يميت قلوبكم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (من إله غير الله) «من» رفع بالابتداء وخبره « إله » و « غير » صفة له وقوله (يأتيكم به) هذه الهاء تعود على معنى الفعل . والتقدير : من إله غير الله يأتيكم بما أخذ منكم

﴿ المسألة الرابعة ﴾ روى عن نافع (به انظر) بضم الهاء وهو على لغة من يقرأ (فخسفنا به وبداره الأرض) فحذف الواو لالتقاء الساكنين فصار (به انظر) والباقون بكسر الهاء . وقرأ حمزة والكسائي (يصدفون) باشمام الزاي . والباقون بالصاد أي يعرضون عنه . يقال : صدف عنه أي أعرض والمراد من تصريف الآيات ايرادها على الوجوه المختلفة المتكاثرة بحيث يكون كل واحد منها يقوى ما قبله في الايصال الى المطلوب . فذكر تعالى أن مع هذه المبالغة في التفهيم والتقرير والايضاح والكشف ، انظر يا محمد أنهم كيف يصدفون ويعرضون .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال الكعبي : دلت هذه الآية على أنه تعالى مكنهم من الفهم ، ولم يخلق فيهم الأعراض والصد . ولو كان تعالى هو الخالق لما فيهم من الكفر لم يكن لهذا الكلام معنى . واحتج اصحابنا بعين هذه الآية . وقالوا : أنه تعالى بين أنه بالغ في اظهار هذه الدلالة وفي تقريرها وتنقيحها وإزالة جهات الشبهات عنها ، ثم أنهم مع هذه المبالغة القاطعة للعذر ما زادوا إلا تماديا في الكفر والغي والعناد ، وذلك يدل على أن الهدى والضلال لا يحصلان إلا بهداية الله وإلا باضلاله . فثبت أن هذه الآية دلالتها على قولنا أقوى من دلالتها على قولهم . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة هل يهلك إلا القوم الظالمون ﴾ .

اعلم أن الدليل المتقدم كان مختصا بأخذ السمع والبصر والقلب . وهذا عام في جميع أنواع العذاب . والمعنى : أنه لا دافع لنوع من أنواع العذاب إلا الله سبحانه ، ولا محصل

وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٤٨﴾ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلْعَذَابُ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿٤٩﴾

لخير من الخيرات إلا الله سبحانه ، فوجب أن يكون هو المعبود بجميع أنواع العبادات لا غيره .

فان قيل : ما المراد بقوله (بغتة أو جهرة) قلنا العذاب الذي يجيئهم إما أن يجيئهم من غير سبق علامة تدلهم على مجيء ذلك العذاب . أو مع سبق هذه العلامة . فالأول : هو البغتة . والثاني : هو الجهرة . والأول سماه الله تعالى بالبغتة ، لأنه فاجأهم بها وسمى الثاني جهره ، لأن نفس العذاب وقع بهم وقد عرفوه حتى لو أمكنهم الاحتراز عنه لتحرزوا منه .

وعن الحسن أنه قال (بغتة أو جهرة) معناه ليلا أو نهارا . وقال القاضي : يجب حمل هذا الكلام على ما تقدم ذكره لأنه لو جاءهم ذلك العذاب ليلا وقد عاينوا مقدمته ، لم يكن بغتة . ولو جاءهم نهارا وهم لا يشعرون بمقدمته لم يكن جهرة . فاما إذا حملناه على الوجه الذي تقدم ذكره ، استقام الكلام .

فان قيل : فما المراد بقوله (هل يهلك إلا القوم الظالمون) مع علمكم بأن العذاب إذا نزل لم يحصل فيه التمييز .

قلنا : إن الهلاك وان عم الابرار والاشرار في الظاهر ، إلا أن الهلاك في الحقيقة مختص بالظالمين الشريرين ، لأن الأخيار يستوجبون بسبب نزول تلك المضار بهم أنواعا عظيمة من الثواب والدرجات الرفيعة عند الله تعالى ، فذاك وان كان بلاء في الظاهر ، إلا أنه يوجب سعادات عظيمة ؟

أما الظالمون . فاذا نزل البلاء بهم فقد خسروا الدنيا والآخرة معا ، فلذلك وصفهم الله تعالى بكونهم هالكين . وذلك تنبيه على أن المؤمن التقي النقي هو السعيد ، سواء كان في البلاء أو في الآلاء والنعماء . وأن الفاسق الكافر هو الشقي ، كيف دارت قضيته واختلفت أحواله ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون . والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بماكانوا يفسقون ﴾ .

قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن الكفار فيماتقدم أنهم قالوا (لولا أنزل عليه آية من ربه) وذكر الله تعالى في جوابهم ما تقدم من الوجوه الكثيرة . ثم ذكر هذه الآية . والمقصود منها أن الأنبياء والرسل بعثوا مبشرين ومنذرين . ولا قدرة لهم على اظهار الآيات وانزال المعجزات ، بل ذاك مفوض الى مشيئة الله تعالى وكلمته وحكمته . فقال (وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين) مبشرين بالثواب على الطاعات ، ومنذرين بالعقاب على المعاصي ، فمن قبل قولهم وأتى بالايمان الذي هو عمل القلب . والاصلاح الذي هو عمل الجسد (فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون . والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب) ومعنى المس في اللغة التقاء الشيئين من غير فصل . قال القاضي : إنه تعالى علل عذاب الكفار بكونهم فاسقين ، وهذا يقتضي أن يكون كل فاسق كذلك ، فيقال له هذا معارض بما أنه خص الذين كذبوا بآيات الله بهذا الوعيد وهذا يدل على أن من لم يكن مكذباً بآيات الله أن لا يلحقه الوعيد أصلا . وأيضافهذا يقتضي كون هذا الوعيد معللا بفسقهم فلم قلتم؟ أن فسق من عرف الله وأقر بالتوحيد والنبوة والمعاد ، مساو لفسق من أنكر هذه الأشياء ؟ والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم اني ملك ان أتبع إلا ما يوحى إلي هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون ﴾ .

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن هذا من بقية الكلام على قوله (لولا أنزل عليه آية من ربه) فقال الله تعالى قل لهؤلاء الاقوام ، انما بعثت مبشرا ومنذرا ، وليس لي أن أتحكم على الله تعالى وأمره الله تعالى ان ينفي عن نفسه أمورا ثلاثة ، أولها قوله (لا أقول لكم عندي خزائن الله) فاعلم ان القوم كانوا يقولون له ان كنت رسولا من عند الله ، فاطلب من الله حتى يوسع علينا منافع الدنيا وخيراتها ، ويفتح علينا أبواب سعادتها . فقال تعالى قل لهم إني لا أقول لكم

عندي خزائن الله ، فهو تعالى يؤتى الملك من يشاء ويعز من يشاء ويذل من يشاء بيده الخير لا بيدي . والخزائن جمع خزانة ، وهو اسم للمكان الذي يخزن فيه الشيء . وخزن الشيء احرازه ، فحيث لا تناله الا يدي . وثانيها قوله (ولا أعلم الغيب) ومعناه ان القوم كانوا يقولون له ان كنت رسولاً من عند الله فلا بد وان تخبرنا عما يقع في المستقبل من المصالح والمضار ، حتى نستعد لتحصيل تلك المصالح ، ولدفع تلك المضار . فقال تعالى (قل اني لا أعلم الغيب) فكيف تطلبون مني هذه المطالب ؟

والحاصل انهم كانوا في المقام الأول . يطلبون منه الأموال الكثيرة والخيرات الواسعة . وفي المقام الثاني كانوا يطلبون منه الأخبار عن الغيوب . ليتوسلوا بمعرفة تلك الغيوب إلى الفوز بالمنافع والاجتناب عن المضار والمفاسد . وثالثها قوله (ولا أقول لكم اني ملك) ومعناه ان القوم كانوا يقولون (ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق) ويتزوج ويخالط الناس . فقال تعالى : قل لهم اني لست من الملائكة .

واعلم ان الناس اختلفوا في انه ما الفائدة في ذكر نفي هذه الأحوال الثلاثة ؟

﴿ فالقول الأول ﴾ ان المراد منه ان يظهر الرسول من نفسه التواضع لله . والخضوع له والاعتراف بعبوديته ، حتى لا يعتقد فيه مثل اعتقاد النصارى في المسيح عليه السلام .

﴿ والقول الثاني ﴾ ان القوم كانوا يقترحون منه اظهار المعجزات القاهرة القوية ، كقولهم (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) إلى آخر الآية فقال تعالى في آخر الآية (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرارسولا ؟ يعني لا أدعي إلا الرسالة والنبوة . وأما هذه الأمور التي طلبتموها ، فلا يمكن تحصيلها إلا بقدرة الله ، فكان المقصود من هذا الكلام اظهار العجز والضعف وانه لا يستقل بتحصيل هذه المعجزات التي طلبوها منه.

﴿ والقول الثالث ﴾ ان المراد من قوله (لا أقول لكم عندي خزائن الله) معناه اني لا أدعي كوني موصوفا بالقدرة اللائقة بالاله تعالى . وقوله (ولا أعلم الغيب) أي ولا أدعي كوني موصوفا بعلم الله تعالى . وبمجموع هذين الكلامين حصل انه لا يدعي الالهية .

ثم قال ﴿ ولا أقول لكم إني ملك ﴾ وذلك لأنه ليس بعد الالهية درجة أعلى حالا من الملائكة ، فصار حاصل الكلام كأنه يقول لا أدعي الالهية . ولا أدعي الملكية . ولكني أدعي

الرسالة . وهذا منصب لا يمتنع حصوله للبشر ، فكيف أطبقتم على استنكار قولي ودفع دعواي ؟

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الجبائي : الآية دالة على ان الملك أفضل من الأنبياء ، لأن معنى الكلام لا أدعي منزلة فوق منزلتي . ولولا ان الملك أفضل والألم يصح ذلك . قال القاضي : إن كان الغرض بما نفي طريقة التواضع ؛ فالاقرب ان يدل ذلك على ان الملك أفضل . وان كان المراد نفي قدرته عن أفعال لا يقوى عليها إلا الملائكة ، ولم يدل على كونهم أفضل .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (ان أتبع إلا ما يوحى إلي) ظاهره يدل على أنه لا يعمل إلا بالوحي وهو يدل على حكمين :

الحكم الأول

ان هذا النص يدل على انهﷺ لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء من الأحكام وأنه ما كان يجتهد بل جميع أحكامه صادرة عن الوحي . ويتأكد هذا بقوله (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) .

الحكم الثاني

ان نفاة القياس . قالوا : ثبت بهذا النص : انه عليه السلام ما كان يعمل إلا بالوحي النازل عليه فوجب أن لا يجوز لأحد من أمته أن يعملوا إلا بالوحي النازل عليه ، لقوله تعالى (فاتبعوه) وذلك ينفي جواز العمل بالقياس ، ثم أكد هذا الكلام بقوله (قل هل يستوي الأعمى والبصير) وذلك لأن العمل بغير الوحي يجري مجرى عمل الأعمى . والعمل بمقتضى نزول الوحي يجري مجرى عمل البصير .

ثم قال ﴿ أفلا تتفكرون ﴾ والمراد منه التنبيه على انه يجب على العاقل أن يعرف الفرق بين هذين البابين . وان لا يكون غافلا عن معرفته ، والله أعلم .

وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٥١﴾

قوله تعالى ﴿ وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لعلهم يتقون ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما وصف الرسل بكونهم مبشرين ومنذرين ، أمر الرسول في هذه الآية بالانذار فقال (وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا) وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ « الانذار » الاعلام بموضع المخافة وقوله « به » قال ابن عباس والزجاج ، بالقرآن . والدليل عليه قوله تعالى قبل هذه الآية (إن أتبع إلا ما يوحى إلي) وقال الضحاك (وانذر به) أي بالله ، والأول أولى ، لأن الانذار والتخويف إنما يقع بالقول وبالكلام لا بذات الله تعالى .

وأما قوله ﴿ الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ﴾ ففيه أقوال : الأول : انهم الكافرون الذين تقدم ذكرهم ، وذلك لأنه ﷺ كان يخوفهم من عذاب الآخرة . وقد كان بعضهم يتأثر من ذلك التخويف ، ويقع في قلبه انه ربما كان الذي يقوله محمد حقا ، فثبت ان هذا الكلام لائق بهؤلاء ، لا يجوز حمله على المؤمنين . لأن المؤمنين يعلمون انهم يحشرون إلى ربهم ، والعلم خلاف الخوف والظن . ولقائل أن يقول : انه لا يمتنع أن يدخل فيه المؤمنون ، لأنهم وان تيقنوا الحشر فلم يتيقنوا العذاب الذي يخاف منه ، لتجويزهم أن يموت أحدهم على الايمان ، والعمل الصالح . وتجويز أن لا يموتوا على هذه الحالة ، فلهذا السبب كانوا خائفين من الحشر ، بسبب انهم كانوا مجوزين لحصول العذاب وخائفين منه .

﴿ والقول الثاني ﴾ أن المراد منه المؤمنون . لأنهم هم الذين يقرون بصحة الحشر والنشر والبعث والقيامة . فهم الذين يخافون من عذاب ذلك اليوم .

﴿ والقول الثالث ﴾ أنه يتناول الكل لأنه لا عاقل إلا وهو يخاف الحشر ، سواء قطع بحصوله أو كان شاكاً فيه . لأنه بالاتفاق غير معلوم البطلان بالضرورة . فكان هذا الخوف قائماً في حق الكل . ولأنه عليه السلام كان مبعوثاً إلى الكل ، وكان مأموراً بالتبليغ إلى الكل ، وخص في هذه الآية الذين يخافون الحشر ، لأن انتفاعهم بذلك الانذار أكمل ، بسبب أن خوفهم يحملهم على إعداد الزاد ليوم المعاد .

وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ۖ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَىْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ 

﴿ المسألة الثانية ﴾ المجسمة تمسكوا بقوله تعالى (أن يحشروا إلى ربهم) وهذا يقتضي كون الله تعالى مختصاً بمكان وجهة . لأن كلمة « إلى » لانتهاء الغاية.

والجواب : المراد إلى المكان الذي جعله ربهم لاجتماعهم وللقضاء عليهم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع) قال الزجاج : موضع « ليس » نصب على الحال كأنه قيل : متخلين من ولي ولا شفيع ، والعامل فيه يخافون . ثم ههنا بحث : وذلك لأنه إن كان المراد من (الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم) الكفار ، فالكلام ظاهر ، لأنهم ليس لهم عند الله شفعاء ، وذلك لأن اليهود والنصارى كانوايقولون : (نحن أبناء الله وأحباؤه) والله كذبهم فيه وذكر أيضاً في آية أخرى فقال (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) وقال أيضاً (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) وإن كان المراد المسلمين ، فنقول : قوله (ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع) لا ينافي مذهبنا في إثبات الشفاعة للمؤمنين . لأن شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين ، إنما تكون بإذن الله تعالى لقوله (من ذا الذي يشفع عنده إلابإذنه) فلما كانت تلك الشفاعة بإذن الله . كانت في الحقيقة من الله تعالى .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله (لعلهم يتقون) قال ابن عباس : معناه وأنذرهم لكي يخافوا في الدنيا وينتهوا عن الكفر والمعاصي . قالت المعتزلة :وهذا يدل على أنه تعالى أراد من الكفار التقوى والطاعة ، والكلام على هذا النوع من الاستدلال قد سبق مراراً .

أما قوله تعالى ﴿ ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين ﴾ .

ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ روي عن عبدالله بن مسعود أنه قال : مر الملأ من قريش على رسول الله صلىَّ الله عليه وسلم وعنده صهيب وخباب وبلال وعمار وغيرهم من ضعفاء المسلمين ، فقالوا : يا محمد أرضيت بهؤلاء عن قومك ؟ أفنحن نكون تبعاً لهؤلاء ؟

أطرد هم عن نفسك، فلعلك إن طردتهم اتبعناك ، فقال عليه السلام « ما أنا بطارد المؤمنين » فقالوا فأقمهم عنا إذا جئنا ، فإذا أقمنا فأقعدهم معك إن شئت ، فقال « نعم » طمعاً في إيمانهم وروى أن عمر قال له : لو فعلت حتى ننظر إلى ماذا يصيرون . ثم ألحوا وقالوا للرسول عليه السلام : أكتب لنا بذلك كتاباً فدعا بالصحيفة وبعلي ليكتب فنزلت هذه الآية فرمى الصحيفة ، واعتذر عمر عن مقالته ، فقال سلمان وخباب : فينا نزلت ، فكان رسول الله صلىّ الله عليه وسلم يقعد منا وندنو منه حتى تمس ركبتنا ركبته ، وكان يقوم عنا إذا أراد القيام ، فنزل قوله (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم) فترك القيام عنا إلى أن نقوم عنه . وقال « الحمد لله الذي لم يمتني حتى أمرني أن أصبر نفسي مع قوم من أمتي معكم المحيا ومعكم الممات » .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج الطاعنون في عصمة الأنبياء عليهم السلام بهذه الآية من وجوه : الأول : أنه عليه السلام طردهم والله تعالى نهاه عن ذلك الطرد ، فكان ذلك الطرد ذنباً . والثاني : أنه تعالى قال (فتطردهم فتكون من الظالمين) وقد ثبت أنه طردهم ، فيلزم أن يقال : أنه كان من الظالمين . والثالث : أنه تعالى حكى عن نوح عليه السلام أنه قال (وما أنا بطارد الذين آمنوا) ثم أنه تعالى أمر محمداً عليه السلام بمتابعة الأنبياء عليهم السلام في جميع الأعمال الحسنة ، حيث قال (أولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده) فبهذا الطريق وجب على محمد عليه السلام أن لا يطردهم ، فلما طردهم كان ذلك ذنباً . والرابع : أنه تعالى ذكر هذه الآية في سورة الكهف ، فزاد فيها فقال (تريد زينة الحياة الدنيا) ثم أنه تعالى نهاه عن الالتفات إلى زينة الحياة الدنيا في آية أخرى فقال (ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا) فلما نهى عن الالتفات إلى زينة الدنيا ، ثم ذكر في تلك الآية أنه يريد زينة الحياة الدنيا كان ذلك ذنباً . الخامس : نقل أن أولئك الفقراء كلما دخلوا على رسول الله صلىّ الله عليه وسلم بعد هذه الواقعة فكان عليه السلام يقول « مرحباً بمن عاتبني ربي فيهم » أو لفظ هذا معناه ، وذلك يدل أيضاً على الذنب .

والجواب عن الأول : أنه عليه السلام ما طردهم لأجل الاستخفاف بهم والاستنكاف من فقرهم . وإنما عين لجلوسهم وقتاً معيناً سوى الوقت الذي كان يحضر فيه أكابر قريش . فكان غرضه منه التلطف في إدخالهم في الإسلام ولعله عليه السلام كان يقول هؤلاء الفقراء من المسلمين لا يفوتهم بسبب هذه المعاملة أمر مهم في الدنيا وفي الدين ، وهؤلاء الكفار فإنه يفوتهم الدين والإسلام فكان ترجيح هذا الجانب أولى . فأقصى ما يقال إن هذا الاجتهاد وقع

خطأ إلا أن الخطأ في الاجتهاد مغفور . وأما قوله ثانياً . إن طردهم يوجب كونه عليه السلام من الظالمين .

فجوابه : أن الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه ، والمعنى أن أولئك الضعفاء الفقراء كانوا يستحقون التعظيم من الرسول عليه السلام فإذا طردهم عن ذلك المجلس كان ذلك ظلماً ، إلا أنه من باب ترك الأولى والأفضل لا من باب ترك الواجبات . وكذا الجواب عن سائر الوجوه فأنا نحمل كل هذه الوجوه على ترك الأفضل والأكمل والأولى والأحرى . والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قرأ ابن عامر (بالغدوة والعشي) بالواو وضم الغين وفي سورة الكهف مثله والباقون بالألف وفتح الغين . قال أبو علي الفارسي الوجه قراءة العامة بالغداة لأنها تستعمل نكرة فأمكن تعريفها بإدخال لام التعريف عليها . فأما (غدوة) فمعرفة وهو علم صيغ له ، وإذا كان كذلك ، فوجب أن يمتنع إدخال لام التعريف عليه ، كما يمتنع إدخاله على سائر المعارف. وكتابة هذه الكلمة بالواو في المصحف لا تدل على قولهم: ألا ترى أنهم كتبوا «الصلواة» بالواو وهي ألف فكذا ههنا . قال سيبويه «غدوة وبكرة » جعل كل واحد منهما إسماً للجنس كما جعلوا أم حبين إسما لدابة معروفة . قال وزعم يونس عن أبي عمرو انك إذا قلت لقيته يوماً من الأيام غدوة أو بكرة وأنت تريد المعرفة لم تنون. فهذه الأشياء تقوى قراءة العامة، وأماوجه قراءة ابن عامر فهو أن سيبويه قال زعم الخليل أنه يجوز أن يقال أتيتك اليوم غدوة وبكرة فجعلها بمنزلة ضحوة، والله أعلم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ في قوله (يدعون ربهم بالغداة والعشي) قولان : الأول : أن المراد من الدعاء الصلاة . يعني يعبدون ربهم بالصلاة المكتوبة ، وهي صلاة الصبح وصلاة العصر وهذا قول ابن عباس والحسن ومجاهد . وقيل : المراد من الغداة والعشي طرفا النهار ، وذكر هذين القسمين تنبيهاً على كونهم مواظبين على الصلوات الخمس .

﴿ والقول الثاني ﴾ المراد من الدعاء الذكر قال إبراهيم ، الدعاء ههنا هو الذكر . والمعنى يذكرون ربهم طرفي النهار .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ المجسمة تمسكوا في إثبات الأعضاء لله تعالى بقوله (يريدون وجهه) وسائر الآيات المناسبة له مثل قوله (ويبقى وجه ربك) .

وجوابه أن قوله ﴿ قل هو الله أحد ﴾ يقتضي الوحدانية التامة ، وذلك ينافي التركيب من

الأعضاء والأجزاء ، فثبت أنه لا بد من التأويل ، وهو من وجهين : الأول : قوله (يريدون وجهه) المعنى يريدونه إلا أنهم يذكرون لفظ الوجه للتعظيم ، كما يقال هذا وجه الرأي وهذا وجه الدليل . والثاني : أن من حب ذاتاً أحب أن يرى وجهه ، فرؤية الوجه من لوازم المحبة . فلهذا السبب جعل الوجه كناية عن المحبة وطلب الرضا . وتمام هذا الكلام تقدم في قوله (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا وجوهكم فثمّ وجه الله) .

ثم قال تعالى ﴿ ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء ﴾ اختلفوا في أن الضمير في قوله « حسابهم » وفي قوله « عليهم » إلى ماذا يعود ؟

﴿ والقول الأول ﴾ أنه عائد إلى المشركين ، والمعنى ما عليك من حساب المشركين من شيء . ولا حسابك على المشركين . وإنما الله هو الذي يدبر عبيده كما شاء وأراد . والغرض من هذا الكلام أن النبي صلىّ الله عليه وسلم يتحمل هذا الاقتراح من هؤلاء الكفار ، فلعلهم يدخلون في الإسلام ويتخلصون من عقاب الكفر ، فقال تعالى لا تكن في قيدانهم يتقون الكفر أم لا فإن الله تعالى هو الهادي والمدبر .

﴿ القول الثاني ﴾ أن الضمير عائد إلى الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي ، وهم الفقراء ، وذلك أشبه بالظاهر . والدليل عليه أن الكناية في قوله (فتطردهم فتكون من الظالمين) عائدة لا محالة إلى هؤلاء الفقراء ، فوجب أن يكون سائر الكنايات عائدة إليهم ، وعلى هذا التقدير فذكروا في قوله (ما عليك من حسابهم من شيء) قولين : أحدهما : أن الكفار طعنوا في إيمان أولئك الفقراء . وقالوا يا محمد أنهم إنما اجتمعوا عندك وقبلوا دينك لأنهم يجدون بهذا السبب مأكولاً وملبوساً عندك ، وإلا فهم فارغون عن دينك ، فقال الله تعالى إن كان الأمر كما يقولون ، فما يلزمك إلا اعتبار الظاهر . وإن كان لهم باطن غير مرضي عند الله ، فحسابهم عليه لازم لهم ، لا يتعدى إليك ، كما أن حسابك عليك لا يتعدى إليهم ، كقوله (ولا تزر وازرة وزر أخرى) .

فإن قيل : أما كفى قوله (ما عليك من حسابهم من شيء) حتى ضم إليه قوله (وما من حسابك عليهم من شيء) .

قلنا : جعلت الجملتان بمنزلة واحدة قصد بهما معنى واحد وهو المعنى في قوله (ولا تزر وازرة وزر أخرى) ولا يستقل بهذا المعنى إلا الجملتان جميعاً ، كأنه قيل لا تؤاخذ أنت ولا هم بحساب صاحبه .

﴿ القول الثاني ﴾ ما عليك من حساب رزقهم من شيء فتملهم وتطردهم ، ولا

وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ ۗ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٥٣﴾

حساب زرقك عليهم ، وإنما الرزق لهم ولك هو الله تعالى ، فدعهم يكونوا عندك ولا تطردهم .

واعلم أن هذه القصة شبيهة بقصة نوح عليه السلام إذ قال له قومه (أنؤمن لك واتبعك الأرذلون)؟ فأجابهم نوح عليه السلام و (قال وما علمي بما كانوا يعملون أن حسابهم إلا على ربي لو تشعرون) وعنوا بقولهم (الأرذلون) الحاكة والمحترفين بالحرف الخسيسة، فكذلك ههنا. وقوله (فتطردهم) جواب النفي ومعناه. ما عليك من حسابهم من شيء فتطردهم، بمعنى أنه لم يكن عليك حسابهم حتى أنك لأجل ذلك الحساب تطردهم، وقوله (فتكون من الظالمين) يجوز أن يكون عطفاً على قوله (فتطردهم) على وجه التسبب لأن كونه ظالماً معلول طردهم ومسبب له. وأما قوله (فتكون من الظالمين) ففيه قولان : الأول (فتكون من الظالمين) لنفسك بهذا الطرد: الثاني: أن تكون من الظالمين لهم. لأنهم لما استوجبوا مزيد التقريب والترحيب كان طردهم ظلماً لهم، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا أهؤلاء من الله عليهم من بيننا أليس الله بأعلم بالشاكرين﴾.

فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه تعالى بين في هذه الآية أن كل واحد مبتلي بصاحبه ، فأولئك الكفار الرؤساء الأغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة على كونهم سابقين في الإسلام مسارعين إلى قبوله فقالوا : لو دخلنا في الإسلام لوجب علينا أن ننقاد لهؤلاء الفقراء المساكين وأن نعترف لهم بالتبعية ، فكان ذلك يشق عليهم . ونظيره قوله تعالى (أألقي الذكر عليه من بيننا لو كان خيراً ماسبقونا إليه) وأما فقراء الصحابة فكانوا يرون أولئك الكفار في الراحات والمسرات والطيبات والخصب والسعة ، فكانوا يقولون كيف حصلت هذه الأحوال لهؤلاء الكفار مع أنا بقينا في هذه الشدة والضيق والقلة .

فقال تعالى ﴿ وكذلك فتنا بعضهم ببعض ﴾ فأحد الفريقين يرى الآخر متقدماً عليه في المناصب الدينية . والفريق الآخر يرى الفريق الأول متقدماً عليه في المناصب الدنيوية ،

فكانوا يقولون أهذا هو الذي فضله الله علينا ، وأما المحققون فهم الذين يعلمون أن كل ما فعله الله تعالى فهو حق وصدق وحكمة وصواب ولا اعتراض عليه ، إما بحكم المالكية على ما هو قول أصحابنا أو بحسب المصلحة على ما هو قول المعتزلة ، فكانوا صابرين في وقت البلاء ، شاكرين في وقت الآلاء والنعماء وهم الذين قال الله تعالى في حقهم (أليس الله بأعلم بالشاكرين) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية في مسألة خلق الأفعال من وجهين : الأول : أن قوله (وكذلك فتنا بعضهم ببعض) تصريح بأن القاء تلك الفتنة من الله تعالى ، والمراد من تلك الفتنة ليس إلا اعتراضهم على الله في أن جعل أولئك الفقراء رؤساء في الدين ، والاعتراض على الله كفر وذلك يدل على أنه تعالى هو الخالق للكفر . والثاني : أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (أهؤلاء من الله عليهم من بيننا) والمراد من قوله (من الله عليهم) هو أنه من عليهم بالإيمان بالله ومتابعة الرسول ، وذلك يدل على أن هذه المعاني إنما تحصل من الله تعالى لأنه لو كان الموجد للإيمان هو العبد ، فالله ما من عليه بهذا الإيمان ، بل العبد هو الذي من على نفسه بهذا الإيمان ، فصارت هذه الآية دليلاً على قولنا في هذه المسألة من هذين الوجهين : أجاب الجبائي عنه ، بأن الفتنة في التكليف ما يوجب التشديد ، وإنما فعلنا ذلك ليقولوا أهؤلاء ؟ أي ليقول بعضهم لبعض استفهاماً لا إنكاراً ؛(أهؤلاء من الله عليهم من بيننا) بالإيمان ؟ وأجاب الكعبي عنه بأن قال (وكذلك فتنا بعضهم ببعض) ليصبروا أو ليشكروا ، فكان عاقبة أمرهم أن قالوا (أهؤلاء من الله عليهم من بيننا) على ميثاق قوله (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً) والجواب عن الوجهين أنه عدول عن الظاهر مَن غير دليل ، لا سيما الدليل العقلي قائم على صحة هذا الظاهر ، وذلك لأنه لما كانت مشاهدة هذه الأحوال توجب الأنفة ، والأنفة توجب العصيان والاصرار على الكفر ، وموجب الموجب موجب ، كان الالزام وارداً . والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ في كيفية افتتان البعض بالبعض وجوه : الأول : أن الغنى والفقر كانا سببين لحصول هذا الافتتان كما ذكرنا في قصة نوح عليه السلام ، وكما قال في قصة قوم صالح (قال الذين استكبروا للذين استضعفوا إنا بالذي آمنتم به كافرون) والثاني : ابتلاء الشريف بالوضيع . والثالث : ابتلاء الذكي بالابله . وبالجملة فصفات الكمال مختلفة متفاوتة ، ولا تجتمع في إنسان واحد البتة ، بل هي موزعة على الخلق . وصفات الكمال محبوبة لذاتها ، فكل أحد يحسد صاحبه على ما آتاه الله من صفات الكمال .

فأما من عرف سر الله تعالى في القضاء والقدر رضي بنصيب نفسه وسكت عن التعرض للخلق ، وعاش عيشاً طيباً في الدنيا والآخرة . والله أعلم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال هشام بن الحكم : أنه تعالى لا يعلم الجزئيات إلا عند حدوثها ، واحتج بهذه الآية . لأن الافتتان هو الاختبار والامتحان ، وذلك لا يصح إلا لطلب العلم وجوابه قد مرَّ غير مرة .

تم الجزء الثاني عشر، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الثالث عشر، وأوله قوله تعالى ﴿ وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا ﴾ من سورة الأنعام . أعان الله على إكماله

فهرست الجزء الثاني عشر

من التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي

تم الفهرس